248 Juan de la Cruz
M 31

EL TOMISMO

DE

SAN JUAN DE LA CRUZ

POR EL

R. P. MARCELO DEL NIÑO JESUS

PROVINCIAL DE LOS CARMELITAS DESCALZOS

37906

Bibliotheca
Facult. Philosophiae
Provinciae Loyolensis S.I.

BURGOS :: :: :: :: :: :: :: :: :: 1930

TIPOGRAFÍA DE «EL MONTE CARMELO»

ES PROPIEDAD

APROBACIONES

Nihil obstat.
Fr. Eliseus a Sto. Joseph, C. D.
Censor.

Nihil obstat.
Fr. Eleuterius a V. Carmeli.
Censor.

Imprimi potest.
Romae, 7 Junii 1930.
Fr. Gulielmus a S. Alberto,
Praep. Genlis.

Burgis 22 Septembris 1930.
Nihil obstat.
Imprimatur.
† ARCHIEPISCOPUS.

De Rmi. Dni. mei Archiepiscopi
mandato
Dr. Josephus Ortega,
Can. Scrius.

AL LECTOR

Es indudable para cuantos han seguido en estos últimos años el movimiento ascendente desarrollado en torno al estudio de las Obras de San Juan de la Cruz, que la declaración oficial de la Iglesia, proclamándole Doctor, le ha granjeado más admiradores sinceros y entusiastas que cuantos había tenido en las pasadas centurias.

Causa ocasional y fruto permanente, a la vez, de esa admiración han sido las numerosas producciones literarias consagradas a exponer su saludable doctrina ascética y dar a conocer al mundo sus elevadas y segurísimas enseñanzas místicas.

Muchos escritores, tanto de la Orden, como extraños, han empleado su pluma y su talento en esclarecer el pensamiento del Santo y han puesto singular empeño en levantar a la ciencia del primer Padre de la Reforma un monumento imperecedero, recuerdo perenne de las fiestas celebradas con motivo del II Centenario de su Canonización y de la declaración solemne de su Doctorado.

Despertada en mí con la lectura de esos escritos una santa envidia, me hubiera gustado concurrir también de una manera digna a hacer más grande y más bello ese monumento; pero aún fuera mucho para mis

fuerzas medir la base del gigantesco edificio levantado a la mística por el mismo San Juan de la Cruz y en el cual entran, como piedras preciosas y joyas de inestimable valía, altísimos pensamientos teológicos y profundas ideas metafísicas envueltas en el hermoso ropaje de tan galana literatura que sus libros pasarán a la posteridad como uno de los modelos más acabados y perfectos del habla castellana.

Mi pretensión, es, pues, mucho más humilde. En algunas de esas publicaciones a que aludimos, y en las cuales se ha intentado sistematizar la doctrina de San Juan de la Cruz, queda, a mi parecer, como flotando en el ambiente, una nota disonante, un equívoco que hace aparecer al místico Doctor distanciado de la escuela tomista, a la cual la Descalcez Carmelitana dió siempre su glorioso nombre.

Admirador entusiasta de las tradiciones de la Orden y a la vez de las enseñanzas del Doctor Angélico, quisiera tan solo llamar la atención del lector, y, sin salir del campo filosófico, presentarle una tesis, de la cual son prueba y confirmación todos y cada uno de los capítulos de este modestísimo opúsculo. Y la tesis es esta:

San Juan de la Cruz en filosofía no es platónico, ni baconiano, ni ecléctico, es verdadero tomista.

Como postulado incontrovertible, quede aquí bien asentado, aunque lo hayamos de repetir cien veces, que San Juan de la Cruz no escribió para los filósofos, ni intentó formar un sistema de filosofía, ni defender las teorías de ninguna escuela, y en este sentido no es ni

platónico ni baconiano, ni ecléctico, ni tomista. Pero en sus Obras se encuentran ideas y principios filosóficos, de los cuales se sirve para declarar sus enseñanzas místicas. ¿De qué escuela tomó San Juan de la Cruz esas enseñanzas filosóficas?

La formación científica del Santo antes de comenzar la Reforma, sus maestros en las aulas salmantinas, los principios de que se vale en sus escritos y son puntos capitales, principia et pronuntiata majora *podíamos decir, de la Cosmología, Antropología, Ideología, Teodicea y Metafísica tomistas, y la tradición constante de la Reforma teresiana grabada en su legislación y en los libros de sus escritores demuestran claramente que San Juan de la Cruz es discípulo fidelísimo del Angel de las Escuelas, que su filosofía es aristotélico-tomista.*

Nuestro libro es, pues, una Tesis crítico-filosófica y nada más. Si logramos con ella deshacer el equívoco que combatimos, nos daremos por satisfechos. No pretendemos iniciar una polémica, ni restar méritos a los panegiristas del Reformador del Carmelo, a quienes amamos como a hermanos; pero sobre el amor de fraternidad y el espíritu de corporación está el amor a la verdad. Amicus Plato, sed magis amica veritas.

Como Introducción y Prólogo, copiamos el artículo que con el título Fué filósofo San Juan de la Cruz *publicamos en el n. 1.º de Diciembre de 1927 de* El Monte Carmelo, *homenaje de dicha Revista al primer Padre de la Reforma en el II Centenario de su Canonización y con motivo de su declaración de Doctor de la Iglesia Universal, y que fué una de las primeras páginas donde quedó anotada la influencia que el Carmelita Juan Bacón* (Doctor Resolutus), *pudo ejercer en*

San Juan de la Cruz, y que han servido de guión para los que después han afirmado esa influencia, que ni fué tanta ni tan grande como se pretende sin fundamento real ni base histórica, según lo verá el lector, si tiene la paciencia de leer estas páginas hasta el fin. —Vale.

FR. MARCELO DEL NIÑO JESUS.

Burgos 5 de Julio de 1930.

INTRODUCCIÓN

Los senderos de la mística son muy escabrosos y bordean los peores precipicios (1). No se puede entrar en ellos sin tener el pie seguro y conocer a ciencia cierta sus escollos y peligros.

El único faro que alumbra los pasos del alma en su marcha hacia las cumbres de la perfección es la teología. Pero la teología presupone la fe y los razonamientos rectísimos de la verdadera filosofía, porque si la teología es una serie encadenada de conclusiones deducidas lógicamente de los principios de la fe, es evidente que la teología es obra de dos factores y que en ella intervienen dos elementos, uno divino y otro humano: la razón y la fe. No se puede dudar de la influencia real y profunda que el raciocinio ha ejercido en el desarrollo de la doctrina católica.

San Juan de la Cruz que, al escribir sus libros «llenos de celestial sabiduría», se propuso iluminar los caminos del alma en sus ascensiones místicas, «declarar y dar a entender las profundas tinieblas y trabajos, así espirituales como corporales que suelen pasar las almas para llegar a la Divina luz de la unión perfecta en amor de Dios, cual se puede en esta vida», y darles «guías idóneas y diestras que las lleven hasta la cumbre» del Monte Carmelo, no lo hizo sino apoyado en la Divina Escritura» y ayu-

1 Louis Bertrand, de la Academia francesa, "Santa Teresa", (traducción de Emilio Dugi), pág. 9, ed. Mercurio, Madrid, 1927.

dándose «de la ciencia y de la experiencia». Entró con pie seguro por los oscuros caminos de la mística y los mostró a las almas «a quien Dios hace merced de meter en la senda de este Monte» (1), porque su mente de iluminado y de apóstol proyectaba sobre esos caminos la luz que primero irradiaran sobre ella el faro de la revelación y la ciencia psicológica.

De su cualidad de teólogo eminente y exégeta originalísimo no se puede dudar; resalta y campea esa nota por manera tan singular en el autor de la «Subida del Monte Carmelo» y cantor de la «Noche Oscura» que ciego anduvo quien puso a discusión el carácter teológico de esas obras admirables.

¿Puede decirse lo mismo de la ciencia filosófica de San Juan de la Cruz?

Las grandes síntesis son obra de grandes pensadores, de grandes filósofos. Aunque se trate de disciplinas ajenas a la filosofía, reducirlas a la unidad y planear con ellas un sistema nuevo, acabado y perfecto, revela un talento poderoso, un genio creador. Nadie como San Juan de la Cruz dió a la mística una concepción tan científica y, por lo tanto, nadie puede negarle el título bien merecido de pensador y filósofo.

Si todo sistema científico, semejante a un organismo viviente, está constituído por tres elementos: unidad de conjunto, variedad de partes y encadenamiento de las partes con el todo, basta fijarse en las diversas obras escritas por el insigne Reformador del Carmelo para verlas formando un todo armónico, un verdadero sistema científico. La «Subida del Monte

1 "Subida del Monte Carmelo", Prólogo.

Carmelo» y la «Noche Oscura del alma» son partes de una misma obra. La «Llama de amor viva» es como la continuación, complemento y corona del «Cántico Espiritual». Léase el prólogo que el Santo puso a la «Subida», el argumento de la «Noche oscura» y del «Cántico espiritual», y se verá el encadenamiento de las partes, el fin que se propuso, los medios que conducen a él, lo que el hombre debe hacer y lo que Dios hace en el alma para llegar a las cumbres de la perfección, y aparecerá ante nuestros ojos la gran síntesis que preside a la concepción maravillosa de todas sus obras. Y si esto no es filosofía, borremos las nociones fundamentales que se hallan en Pitágoras y Aristóteles, en Cicerón y Santo Tomás de Aquino sobre ella.

Con decir que San Juan de la Cruz tenía, en opinión de Santa Teresa, que no es una opinión cualquiera, «harta oración y buen entendimiento (1), que cursó Humanidades en el Colegio que la Compañía de Jesús abrió en Medina del Campo, y que hecha su profesión, se dedicó al estudio de la Filosofía y ciencias sagradas, especialmente de la Escritura y teología en la célebre Universidad de Salamanca, entonces «luz del mundo» y bajo la dirección de afamados maestros, tendríamos elementos más que suficientes para poder afirmar que su ciencia filosófica general pudo parearse con la de los sabios más eminentes de su tiempo, superándolos a todos en cuanto a análisis y observación psicológica se refiere.

Es la suya una psicología nueva que nos revela un

1 Epistolario, t. VII, Carta X (edición crítica del R. P. Silverio de Santa Teresa).

mundo desconocido y más fascinador que todos los espectáculos de la naturaleza, dándonos a conocer el alma mística con sus abismos y regiones misteriosas, con sus altas moradas y los bajos profundos donde se mueven las almas ruines que se dejan llevar de sus apetitos, describiendo y analizando minuciosamente las diversas potencias del alma, sus inclinaciones buenas o malas, sus actos, sus afectos, los objetos que en ellas influyen, su modo de obrar, variadísimo en cada una de las vías que recorre el alma que aspira a la perfección, las formas que pierde y recibe, a medida que pasa de la noche del sentido a la del espíritu y de ésta a las claridades y gozo y paz perfecta que encuentra en su íntima unión con Dios; y las analiza con tal precisión, con tal claridad y abundancia de detalles y pormenores y sobre todo con un método tan riguroso y escolástico que no se encuentra igual ni en los psicólogos de laboratorio, ni en los modernos profesionales del análisis sentimental. San Juan de la Cruz ha profundizado más en la observación que todos los psiquiatras contemporáneos y ha descubierto regiones del alma infrecuentadas por los psicólogos de nuestros días, y es que reflexionó más, se plegó y reconcentró más sobre sí mismo que ellos, pudiendo decir con verdad que esa doctrina sublime, sustancial y divina la sacó de su propia experiencia, aunque avalorada con el testimonio infalible de la Escritura y comprobada con los datos de la revelación.

Su psicología, más que fruto de estudio, de lectura y comparación, es obra de reflexión sobre la propia alma y de observación sobre los diversos estados en que se halló su espíritu en sus ascensiones por la escala de la santidad; sus libros son páginas vividas

intensamente antes de ser trasladadas al papel, páginas brillantes de Psicología experimental que revelan la vida sobrenatural copiosa, desbordante del Cisne del Carmelo, del solitario de la Peñuela y del Calvario. Compárense imparcialmente los datos de la continuada y reflexiva experiencia, que nos ofrece el místico Doctor desde la primera página de la «Subida del Monte Carmelo» hasta la última de sus «Avisos» y «Cautelas», con los presentados en sus estudios por los admiradores de una «Psicología sin alma», y, al lado de aquellos datos ciertos, seguros, precisos, nos parecerán irrisorios y nulos los minúsculos resultados de la «Psíco-Física» moderna, llamémosla así, que no es otra cosa esa pretendida y absurda «Psicología sin alma».

San Juan de la Cruz es un formidable y finísimo Psicólogo. Tal es la conclusión admitida de consuno por cuantos han hojeado las áureas páginas de sus libros inmortales.

Pero la clasificación sistemática que hace de esos estados del alma, de esas «posiciones» que toma en el largo y penoso camino de su purificación activa y pasiva para llegar a su transformación y unión perfecta con Dios, la abundante copia de experiencias anotadas por él, el orden lógico y la trabazón rigurosa con que procede en todas las partes de sus obras, las cuales, aunque con diversos títulos, forman un todo armónico, sin disolución de continuidad en el pensamiento y en la exposición, un cuerpo de doctrina psicológico-mística, un sistema en el cual todo está planeado con el fin de guiar a las almas por los oscuros y escabrosos senderos de la perfección desde sus grados más bajos hasta sus más altas cumbres, todo eso revela un caudal inmenso de ciencia filosófica atesorado de antemano en su privilegiada inteligencia.

San Juan de la Cruz estudió antes de entrar en la Orden Carmelitana el Curso de Artes, «Artium Cursus» como entonces se llamaba a la filosofía (1). Vistió el santo hábito a los veintiún años de su edad. En aquel tiempo acostumbraban los Doctores a exponer y comentar en sus cátedras la doctrina de Aristóteles, que había prevalecido sobre la de Platón en nuestra patria, y, al entrar en las aulas de la Universidad nuestro santo, estaba en su apogeo y período más brillante la escolástica. Habían desaparecido de la enseñanza de la filosofía los innumerables defectos, las eternas cuestiones de los terministas que la afeaban. En esta obra de reforma y purificación filosófica trabajó con éxito la Universidad de Alcalá con sus egregios profesores, sobresaliendo el eruditísimo polígrafo Pedro Ciruelo († 1550) y el más célebre todavía Gaspar Cardillo de Villalpando (1527-1581) que compuso una «Summula Summularum», adoptada por texto en Alcalá y comentó, como el anterior, casi todos los libros de Aristóteles. Pero ningún centro docente influyó tanto en la renovación de la filosofía como la Universidad de Salamanca con el dominico Francisco de Vitoria († 1546), verdadero restaurador de la escolástica con sus profundos y elegantes escritos y más aún con la influencia poderosa que ejerció con su enseñanza oral, con sus explicaciones de clase, en la pléyade incontable de teólogos y filósofos que le veneraron como a teólogo sumo y maestro irreemplazable.

1 Más adelante corregimos este error histórico; así podemos llamar a esta nuestra antigua opinión, después de los datos recogidos en los Preliminares a la Edición Crítica de las Obras del Santo, por el P. Silverio de Santa Teresa.

En esta época, cuando la escolástica había alcanzado en nuestra patria el brillo y esplendor a que llegó en el siglo XIII con el Angel de las Escuelas, Juan de Yepes, hecha ya su profesión de Carmelita en la Antigúa Observancia con el nombre de Fr. Juan de Santo Matía, y enviado por los Superiores al Convento de San Andrés que la Orden tenía en Salamanca, entró como discípulo en su célebre Universidad; en ella pasó cursando las ciencias sagradas desde 1564 a 1568.

La vida intelectual de la Universidad Salmantina había llegado a su cenit en aquel siglo de oro de las letras españolas. Pudiera decirse de ella lo que más tarde dijo San Francisco de Sales de la Universidad de París: «Hasta los techos y las paredes parece que quieren filosofar».

Brillaba en la cátedra de prima de la Atenas española el maestro Mancio de Corpus Christi, nacido en Becerril de Campos (Palencia), cuya fama de profesor incomparable, a pesar de no haber publicado obra ninguna, ha pasado a la posteridad, debido a los merecidos elogios de discípulos tan aventajados como el eximio Suárez. Después de haber desempeñado en Alcalá la cátedra de prima por espacio de catorce años, ganándose la opinión de letrado y consumado maestro, vacante la misma cátedra en la Universidad de Salamanca, ocurrió, dicen sus biógrafos, lo que no había sucedido con Vitoria ni Melchor Cano, que ninguno de tan grandes hombres como entonces había en España se atrevió a contender con él, llevándose sin oposición la primera cátedra del reino, la cual regentó hasta su muerte, acaecida en 1576. No era menor la fama de otro dominico, burgalés, Juan Gallo,

y la del agustino Juan de Guevara, lumbreras del Concilio de Trento, cuyas lecciones hubo de oir en la misma Universidad el colegial de San Andrés.

Con tan célebres maestros no es extraño que discípulo de tan buena disposición saliese de las aulas salmantinas «con una noticia más que ordinaria de la teología escolástica, moral, expositiva y mística», según dice un historiador de su vida (1), y perfeccionase su ciencia filosófica, escuchando los admirables comentarios que hacían al Angel de las Escuelas aquellos Doctores afamados, después que Francisco Vitoria comenzó a substituir las «Sentencias» de Pedro Lombardo por la «Suma» de Santo Tomás en las explicaciones de clase.

El caudal científico adquirido por nuestro Santo en las aulas aumentó sin duda con el estudio y reflexión posterior en tal grado, que los Superiores de la Descalcez no hallaron otro mejor preparado que él para organizar los Colegios de la Reforma y establecer el plan de vida que habían de seguir los que después se fundasen. El fué el primer Rector (1571) del Colegio de Artes de San Cirilo, en Alcalá de Henares, el primero que tuvo la Reforma, donde se formaron los mejores Comentadores de Aristóteles, los célebres Complutenses, y donde se escribió la primera obra filosófica del Carmelo Teresiano (2). Pasó más tarde el extático Doctor a moldear y regir, como Superior, el Colegio teológico de Baeza (1579), dejando en uno y otro centro dibujado el modelo que

1 Jerónimo de San José, lib. I, cap. VI.

2 Didacus a Jesu, "Commentarii cum Disputationibus et quaestionibus in universam Aristotelis Logicam", Matriti, 1608.

deben imitar todos los estudiantes Carmelitas Descalzos.

Estos datos históricos explican suficientemente por qué resalta en las obras del Santo Padre, sobre toda otra filosofía la aristotélico-tomista. El la aprendió en las aulas de Salamanca, donde por aquel tiempo dominaba como reina la filosofía de Santo Tomás de Aquino, en ella se confirmó escuchando a los célebres Doctores de la Universidad de Alcalá, de la cual pasaron a nuestra Orden insignes talentos, él la impuso a nuestros estudiantes y a la Reforma, como lo prueban la tradición escolástica y las hondas huellas que dejó en la Descalcez la enseñanza de nuestro incomparable Curso Complutense.

Es cierto que alguna influencia debió ejercer en el Doctor místico la tentativa de los Padres de la Antigua Observancia por restaurar en los Colegios de la Orden la tradición y enseñanza Baconiana. La filosofía de Juan Baconthorp, «Doctor resolutus», como se le apellidó en su tiempo y más tarde «Princeps Averroistarum», se separa de la filosofía tomista en algunos puntos principales, v. gr. sobre la necesidad de las especies inteligibles para la intelección, la unidad de forma sustancial en el hombre, la distinción real de la esencia y existencia, el número de los sentidos internos, la esencia de la bienaventuranza, etc. Desde los comienzos del siglo XV, los Capítulos Generales recomendaron el estudio de los autores de la Orden. Así el celebrado en 1416, ordenó que los profesores citasen con sus propios nombres los autores de la Orden y sus sentencias, para que no cayesen en el olvido. Y a partir del Capítulo General celebrado en Nápoles en 1510, es más notable la reacción que se

obró entre los Calzados en favor de los escritores de la Orden, y las obras filosóficas y teológicas que se escribieron desde el siglo XVI al XVIII, siguen casi todas la orientación Baconiana y tratan de exponer y rehabilitar sus teorías y opiniones. En el Capítulo General celebrado en Venecia en 1548, se dice: «Statuimus et ordinamus ut in omnibus Studiis totius Ordinis nostri Magistri communiter legant doctrinam Doctorum nostri Ordinis, ita ut in Italia legi habeant super Sententias, Quaestiones et scripta Joannis de Baccone. In aliis vero Provinciis extra Italiam observetur doctrina (Lectura) Michaelis de Bononia et aliorum Doctorum nostri Ordinis» (1).

No es posible concebir que estos mandatos de los Capítulos Generales dejaran de encontrar eco en los Colegios de la Orden y que en el de San Andrés se desconociesen las obras y sentencias de Bacón, de Miguel de Bolonia, Siberto de Beka y otros. A pesar del tomismo reinante en las Universidades de España, San Juan de la Cruz se separa de Santo Tomás en algunos puntos no fundamentales en el sistema tomista, quizás por reminiscencias de lo que en los Calzados se enseñaba. Así el extático Doctor distingue la imaginación de la fantasía (2), y, por lo tanto, reconoce como Bacón, cinco sentidos internos, cuando Santo Tomás sólo cuenta cuatro (3). San Juan de la Cruz sostiene constantemente la distinción de las tres potencias racionales, memoria, entendimiento y voluntad, siguiendo, sin duda, la Escuela Carmelitana en que

1 Wessels, "Acta Capit. Gener.", pág. 429.
2 "Subida", lib. II, c. 12.
3 "De anima", a. XIII, I p., q. 78, a 4.

se había educado (1); mientras que Santo Tomás no admite más que dos potencias realmente distintas: entendimiento y voluntad (2).

Es verdad que nuestro Santo no cita más que tres veces a Santo Tomás, a saber: «Subida», lib. II, c. 22; «Noche Oscura», canc. II, v. 2.ª, y «Cántico Espiritual», canc. 38. Pero si no le citó más, no es que le desconociese; fué porque «no pretendió alargarse, antes abreviar y dar la sustancial leche de la doctrina, no tanto para que hiciese ruido con autoridades y erudición, cuanto para que se practicase y supiesen las almas por dónde debían caminar, para lo cual se aprovechó de la Santa Escritura donde halló cuanto quiso... Y porque, asentado que su doctrina era tan conforme a la Divina Escritura, no se podía dudar ser muy recibida de los santos y muy conforme a lo que ellos dijeron» (3). Esto mismo se desprende del Prólogo que puso el Santo a la «Subida del Monte Carmelo».

Por lo demás, es tal la conformidad de la doctrina de San Juan de la Cruz con la filosofía aristotélico-tomista, que esta sirve de base y fundamento a todos sus razonamientos naturales y no sería difícil escribir muchos infolios poniendo de manifiesto el perfecto paralelismo que existe entre las grandes concepciones filosóficas del Angel de las Escuelas y la aplicación que de ellas hace en sus obras inmortales el místico Doctor.

1 Véase todo el lib. III de la "Subida." Decimos distinción y no añadimos *real;* porque el Santo no descendió a estas sutilezas de escuela y así aún en este punto puede conciliarse con Santo Tomás, como diremos más adelante.

2 I p., q. 79, a 7.

3 Fr. Diego de Jesús, "Apuntamientos para la más fácil inteligencia de los escritos de N. P. San Juan de la Cruz." Introducción.

El problema del conocimiento, fundamental en toda filosofía (1), está admirablemente expuesto en el lib. II de la «Subida», desde el cap. VII al XXX. La necesidad de las especies inteligibles, su naturaleza, su oficio, cuestiones cardinales sobre las cuales giran las discusiones más importantes de toda la ideología, tienen clarísima explicación y por extenso en el libro I y II de la «Subida». Los capítulos VIII y XV del libro II, donde trata respectivamente de «cómo ninguna criatura ni noticia alguna que pueda caer en el entendimiento le puede servir de medio próximo para la divina unión con Dios», y «del fin y estilo que Dios tiene en comunicar al alma los bienes espirituales por medio de los sentidos, parecen un comentario al «Psicologismo racional» o al sistema aristotélico-tomista sobre el origen de las ideas. La gran teoría de Santo Tomás acerca de la unidad de la forma sustancial, necesidad de las disposiciones previas y convenientes para la introducción o generación de una forma y corrupción de otra (2), de aplicación variadísima en todas las ciencias, halla plena confirmación en todo el lib. I de la «Subida» y en la «Noche Oscura» de San Juan de la Cruz.

Con estos datos a la vista, tenemos derecho para concluir, afirmando con el insigne D. Juan Vázquez de Mella, que San Juan de la Cruz fué «el más profundo y penetrante escrutador de las facultades humanas en los actos supremos de la comunicación con Dios» (3), y, por lo tanto, un gran pensador, un gran filósofo.

1 I p., q. 85, *De modo et ordine intelligendi.*

2 I p., q. 76, a. 4, Opusc. *De pluralitate formarum;* lib. I, *De generatione et corruptione; De Verit.*, q. 28, a. 8, ad 3.

3 Epílogo a las Obras de San Juan de la Cruz, edic. crít., por el P. Gerardo de San Juan de la Cruz, t. III, pág. 593-595.

CAPITULO PRIMERO

LAS OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ SON TEOLOGICAS

Entre las almas que, retiradas del bullicio del mundo, se dan a la piedad y aspiran a la perfección, apenas hay una que desconozca a San Juan de la Cruz o no haya leído sus obras. No son sus libros tan populares como los de Santa Teresa de Jesús, pero en las bibliotecas de todos los Monasterios y en la celda de todos los religiosos tienen su lugar preferente y su puesto de honor entre las obras espirituales. Desde que salieron purificadas por las denuncias que de ellas, como de la Autobiografía de Santa Teresa, se hicieron a la Inquisición (1) y de las controversias místicas suscitadas en el siglo XVII, son tenidas como la regla más segura para discernir los espíritus y encaminar a las almas a las altas cumbres de la perfección.

Pero declarado el Santo oficial y solemnemente Doctor de la Iglesia Universal, se ha despertado aun más el interés por conocer su pensamiento; y a ello

1 Cfr. F. S. de Viteri, *Homenaje de devoción y de amor a San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia* (Segovia, 1927). *La influencia y desarrollo de la autoridad y doctrina de San Juan de la Cruz hasta las controversias quietistas,* por el P. Claudio de Jesús Crucificado, pág. 243-281.

han concurrido los libros, las Revistas y hasta la prensa diaria que ha recogido con frecuencia en sus columnas sendos artículos consagrados a presentar al mundo entero el valor literario y la mística sin igual de esa gran figura española que tanta gloria ha dado y ha de dar todavía a la patria que le vió nacer y a la Iglesia que le considera como uno de los astros más resplandecientes del firmamento de la santidad y de la ciencia.

Sobresalen en ese empeño después del llorado y benemérito P. Gerardo de San Juan de la Cruz, el R. P. Lucas de San José con su aureo libro «La santidad en el claustro», comentario magnífico, original, y utilísimo para las almas religiosas, de las «Cautelas» del Santo Padre; el P. Crisógono de Jesús Sacramentado, que ha dedicado las primicias de su juventud bien aprovechada en estudiar al extático Doctor en sus dos volúmenes: «Su obra científica y su obra literaria»; justamente ponderada por los sabios como obra original y de altos vuelos; y en su reciente obra de no menores arrestos «La Escuela Mística Carmelitana»; los Padres Claudio de Jesús Crucificado y Eugenio de San José en sus «Estudios sanjuanistas» publicados en varias Revistas españolas y extranjeras; Don Leopoldo Trenor en su obra «Juan de Yepes»; el P. Bruno de Jesús María en la Vida titulada «Saint Jean de la Croix; el P. Evaristo de la V. del Carmen, «La vida de un Doctor», y a su modo también el benedictino Dom Chevallier con su paciente e incansable labor de crítica textual dirigida, si bien con poca fortuna, a combatir como apócrifa la segunda redacción del Cántico de San Juan de la Cruz, y el racionalista Baruzi que ha gastado muchos años y

energías en darnos un San Juan de la Cruz, que en su interpretación, nada tiene que ver con el auténtico Santo de Fontiveros, a pesar de los rasgos con que caracteriza su fisonomía y los nuevos datos históricos aportados por él, que son de agradecer.

Digna de particular mención por lo que hace a la depuración crítica de los escritos del Santo, es la obra colosal que está llevando a término el P. Silverio de Santa Teresa en la edición que de ellos está ya terminando (comprende cinco volúmenes), y que recordará a las generaciones futuras el esfuerzo ingente y afortunado que se realizó en España para celebrar el segundo centenario de la canonización del Santo y su proclamación ofcial de Doctor de la Iglesia. El R. P. Silverio de Sta. Teresa, a quien se debe esa obra de excepcional importancia en la república de las letras, inmortalizará su nombre, tanto o más que en la edición sin igual de las obras de Santa Teresa, con la más difícil y verdaderamente formidable tarea de darnos el texto auténtico y genuino del Santo (1).

En la interpretación de las doctrinas del Reformador del Carmelo, los escritores de la Orden se han mantenido generalmente dentro de la tradición. Se han notado, con todo, algunas pequeñas divergencias al querer reducir a sistema las enseñanzas sanjuanistas y explicar la mística como se explica la Dogmática con sus divisiones y subdivisiones, con sus cuadros esquemáticos, con sus tesis y sus pruebas. Gloria es, y gloria incomparable, de San Juan de

1 De esta edición nos serviremos al citar los textos del místico Doctor en este modestísimo trabajo, y cuando sigamos otra, se advertirá en nota.

la Cruz que a sus escritos recurran en busca de argumentos cuantos escriben de Mística, como recurren a la «Suma» del Aquinatense los teólogos; y como en esta encuentran testimonios para patrocinar sus sistemas las diversas escuelas, a las Obras de nuestro Reformador y Padre apelan también para sostener sus divergencias los que combaten algún punto de la Escuela Carmelitana. De agradecer es que el Santo sea la autoridad común y decisiva en las controversias místicas por todos respetuosamente acatada. Pero su doctrina es una y no puede contradecirse a sí misma. ¿Quién interpreta mejor el pensamiento del Santo?

La tradición de la Orden recogida por los que fueron sus novicios y discípulos, transmitida íntegra como sagrado depósito hasta nosotros, es argumento no despreciable en favor de la Escuela Carmelitana.

La doctrina sanjuanista entra de lleno en la Teología, es más teológica que filosófica; por su naturaleza y por el método que utiliza. La mística es una rama de la Teología, es su cumbre, su corona. San Juan de la Cruz escribe con el único fin de adoctrinar a las almas en los caminos de la virtud y de la virtud más encumbrada y heroica, de enseñarles el medio más seguro y único de llegar a la unión con Dios. Esto no cae dentro de la acción y enseñanza de la filosofía.

Para cumplir su intento de declarar los medios por los cuales ha de ir «el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta de amor de Dios», no se fía «ni de experiencia, ni de ciencia (aunque se ayudará de ambas), porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar», sino «de la divina Escritura», por la cual guiándonos, no podremos errar, pues el que

en ella habla es el Espíritu Santo» (1). Y cuando se propone tratar en el «Cántico Espiritual» de algunos efectos extraordinarios de la oración en las almas a quien Dios ha sacado de los principios y «llevándolas más adentro al seno de su amor divino», dice el místico Doctor que para hacer más fe lo que dijere «no pienso afirmar cosa de mío, fiándome de experiencia que por mí haya pasado, ni de lo que en otras personas espirituales haya conocido, o de ellas oído (aunque de lo uno y de lo otro me pienso aprovechar), sin que con autoridades de la Escritura Divina vaya confirmado y declarado, a lo menos en lo que pareciere más dificultoso de entender» (2).

Es, pues, su doctrina sustancialmente teológica. Aunque use del raciocinio para deducir sus conclusiones de los principios revelados en las santas Escrituras, no pierde su propio carácter; por eso es verdadera teología.

No obstante, su trama, el encadenamiento de las verdades ascético-místicas que llenan las páginas de sus inmortales escritos, es altamente filosófica. La mística sanjuanista está expuesta con una lógica formidable. Algunos ascetas y místicos, asentados los principios, al llegar a las consecuencias de la desnudez y abnegación total que de aquellos se sigue, se asustan, atenúan el rigor de sus doctrinas y se quedan a medio camino. San Juan de la Cruz, no; lleva su lógica inflexible y contundente hasta las últimas consecuencias, hasta exigir al alma la negación de todo gusto; no se contenta con menos que verla crucifi-

1 Prólogo a la *Subida*, n. 1 y 2.
2 Prólogo al *Cántico Espiritual*, n. 4.

cada como el divino Salvador. Los medios deben ser proporcionados al fin; ninguna criatura puede servir de medio al alma para unirse con Dios; luego es preciso negar todo apetito, toda aprehensión, toda imagen, toda forma, todo afecto, todo gusto, es preciso no parar ni en los mismos deleites sabrosísimos y espirituales que Dios le ofrece, es necesario abrazarse con la cruz desnuda (1). «Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada».

En ese encadenamiento lógico de las verdades ascéticas y místicas con los principios de la fe, es donde se patentiza más el genio filosófico de San Juan de la Cruz, aunque no faltan en sus obras, como veremos, verdades filosóficas, principios de razón, fecundísimos en consecuencias prácticas, de los cuales se sirve con frecuencia para exponer la doctrina mística más elevada y sublime. Pero nótese bien que, aun no siendo, como se enseña en la Teología Fundamental, la finalidad del raciocinio servirse de las premisas mayores reveladas para sacar o extraer la virtualidad que se contiene en las menores, sino servirse de las menores de razón para deducir o explicar intelectualmente la virtualidad contenida en los principios o mayores de fe, las conclusiones así deducidas son verdaderamente «teológicas», y, por lo tanto, así como la «Suma» de Santo Tomás es propiamente *teológica* y no filosófica, así también teológica es sustancial y propiamente la ciencia de San Juan de la Cruz contenida en sus obras.

Para juzgar, por consiguiente con acierto de cuanto el Santo escribe, hay que tener presente que no

1 Léase el cap. VII del lib. II de la *Subida*.

pretendió dejar a la posteridad una obra de filosofía, sino enseñar a las almas el medio de llegar a la perfecta unión con Dios. Su obra es, pues, una obra de *teología mística.*

De donde se infiere 1) que no se han de juzgar sus frases y sentencias como se juzgaría de una obra escrita exprofeso para las aulas, y, lo que no han tenido en cuenta algunos escritores, 2) que un criterio se ha de aplicar a una obra estrictamente filosófica y otro muy distinto a una obra mística que no se ha hecho para el estudio de las escuelas y en la cual muchas cosas se afirman y se han de tomar según el lenguaje común o modo de hablar de las gentes. Con este criterio y no con el estrictamente filosófico hay que interpretar a San Juan de la Cruz. Es una regla de hermenéutica que nunca se debe olvidar.

Interpretadas con ese criterio, las verdades de razón con que San Juan de la Cruz explica los misterios más altos de la mística, no disienten de las verdades filosóficas admitidas por el Angel de las Escuelas.

En otros términos: La filosofía de San Juan de la Cruz es perfectamente tomista.

CAPITULO II

LABOR TEOLOGICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

La Iglesia Católica, asistida del Espíritu Santo, posee, entre otras muchas prerrogativas y privilegios, el privilegio y prerrogativa de la *infalibilidad.*

Esta gracia singularísima con que Jesucristo, su divino fundador, dotó a su esposa la Iglesia, se extiende, como aseguran los teólogos, al juicio definitivo que forma sobre la santidad de los hombres a quienes ella llama *santos* y ofrenda culto público de veneración por razón de las virtudes heroicas que practicaron en vida. Ella es el ángel que guía a los hombres con rumbo seguro a la patria celestial, y no lo fuera, si pudiera errar al proponer como dechados de virtud y ejemplares de santidad a hombres cuya vida pudiera apartar a los demás del camino recto de la salvación. Si en esto pudiera mentir o falsear la verdad, aprobaría como regla de vida lo que no conduce a la vida eterna. *Columna y firmamento de la verdad,* la llama San Pablo (1). La Iglesia, como Cristo mismo, est via, quam sequendo, non erramus, quam tenendo, non decipimur, et vitam, quam possidendo, non morimur. Y San Ireneo ha dicho: «Ubi

1 *I Ad Timoth.*, III, 15.

Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia» (1). No puede suceder que la Iglesia caiga en error en aquellas cosas que pertenecen a las costumbres; luego no puede errar en la Canonización de los Santos.

Este mismo argumento podemos formar para concluir que la cátedra de Pedro no yerra cuando declara a un santo Doctor de la Iglesia Universal.

No son muchos los decorados por ella con el título de Doctores, *propter eminentem scientiam qua ceteros superant.* Entre ellos se cuentan ocho *mayores*, cuatro de la Iglesia occidental, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno, y cuatro de la Iglesia griega, Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, y diecisiete *menores*, Hilario, León Magno, Cirilo Alejandrino, Cirilo Jerosolimitano, Pedro Crisólogo, Juan Damasceno, Isidoro Hispalense, Beda, Pedro Damiano, Anselmo, Tomás de Aquino, Buenaventura, Francisco de Sales, Alfonso de Ligorio, Pedro Canisio y Juan de la Cruz. De todos ellos podemos decir con S. Agustín: isti sunt docti, graves, sancti, veritatis acerrimi defensores adversus garrulas vanitates, in quorum *ratione, eruditione, libertate*, quae tria bona judici tribuisti, non potes invenire quod spernas» (2).

Puede considerárseles como *Doctores* y como *testigos* de la tradición, pues como decía León XII, se da el nombre de Doctor a aquellos que *non vivae tantum vocis officio ceterorum pastorum instar sibi commissam plebem, sed cuncios Christi fideles*

1 *Contra Haereses*, lib. III, c. 24, n. 1, MG. 7, 966.
2 *Contra Julián*, lib. II, c. 10, n. 37, ML. 44, 700.

omniumque saeculorum posteritatem, conscriptis libris sapientia et doctrina refertis, etiam extincti erudire non cessant (1).

No son infalibles en todas y cada una de las cosas que dicen, porque como escribía San Agustín: «Solis iis Scripturarum libris, qui jam *canonici* appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam: ...Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt» (2). Pero si no son infalibles en todo lo que escriben y afirman, en sus obras nada hay opuesto a la fe y a las buenas costumbres, y sus enseñanzas son guía segura para correr por el camino del cielo.

Si, pues, San Juan de la Cruz ha merecido, a juicio de la Iglesia, el glorioso título de Doctor es para que se le tenga en adelante como seguro intérprete de la tradición católica y verdadero maestro de la doctrina que ella profesa.

Aunque la Iglesia no lo haya declarado oficialmente, San Juan de la Cruz ejerce principalmente su magisterio en la Teología *Mística* (3).

Pero la *Mística* tiene por objeto propio la teo-

1 Decret. 1828.

2 *Epist. ad Hieronym.*, n. 3, ML. 33, 277. Conservamos algunos textos de los Santos Padres y de Santo Tomás en latín, porque, no siendo este opúsculo obra de vulgarización, los lectores a quienes va dirigido no desconocen la lengua del Lacio.

3 En la proposición presentada a las discusiones de la S. C. para la declaración del Doctorado, hubo de sustituirse la palabra *místico* por Doctor de la Iglesia Universal.

ría y la práctica de la vida contemplativa desde la noche oscura del sentido y la oración de quietud hasta el matrimonio espiritual. Supone por lo tanto la *Ascética* que trata de los primeros grados de la perfección, de las luchas y esfuerzos del alma por salir del pecado mediante la mortificación y ciertos ejercicios de piedad cristiana, y ambas suponen la *Moral,* así como esta no se comprende sin la *Dogmática.*

Sí quisiéramos, pues, determinar el lugar que la Mística ocupa en la Teología, diríamos que es como una rama desgajada de la Moral, como ésta lo es de la Teología en general.

Nadie ha comprendido mejor que Santo Tomás la unidad orgánica que reina en la ciencia teológica. La divide el Santo en tres partes: 1.ª *Dios primer principio*: en *sí mismo* Uno y Trino; en sus *obras.* 2.ª *Dios fin último,* hacia el cual deben tender los hombres orientando hacia él sus acciones bajo la dirección de la ley, la impulsión de la gracia, práctica de las virtudes teologales y morales, y los deberes de cada estado. 3.ª El *Verbo Encarnado,* haciéndose nuestro camino para llegar a Dios, instituyendo los Sacramentos para comunicarnos la gracia y llevarnos a la vida eterna. Con razón uno de nuestros escritores, Daniel de la Virgen del Carmen, definió la teología: *Circulus a Deo, per Deum et in Deum revolutus.*

En este plan, la Teología Ascética y Mística se relacionan o pertenecen a la segunda parte, apoyándose a la vez en las otras dos. Así se ha podido dividir la Teología en Dogmática y Moral y la Moral en Ascética y Mística, sin romper su unidad orgánica. La mística se apoya por lo tanto en la moral y tiene

su fundamento en el dogma. Veamos, pues, cuál es el trabajo propio del teólogo.

La teología católica no es un conocimiento aislado de verdades pertenecientes a la religión, ni una simple recapitulación de datos revelados, ni una mera enumeración de hechos divinos; es una serie encadenada de conclusiones teológicas enlazadas entre sí y con los principios formando un cuerpo de doctrina, como ciencia, es un sistema orgánico donde campean no sólo una *variedad* casi infinita de principios o verdades reveladas y de conclusiones, sino también una *unidad* de conjunto resultante del *encadenamiento* de las conclusiones con los principios, de las partes con el todo.

Según el célebre Melchor Cano, tres son los fines de la Teología: «Tres itaque fines verae Theologiae constituendi sunt. Nec enim tantum de scholastica, sed de omni omnino theologia disputo» (1); el 1.º es deducir o extraer las conclusiones propiamente dichas de los principios de la fe; el 2.º es defender nuestra fe contra los ataques de sus enemigos, y el 3.º ilustrarla y confirmarla con documentos tomados de las disciplinas humanas (2). El primero

1 *De locis theolog.*, lib. 8, c. 1.

2 Theologiae scholasticae proprium munus, quantum et a majoribus accepimus et hujus facultatis alumni quotidianis fere congressibus experimur, illud *primum est*, ut quae in Sacris Litteris et Apostolorum traditionibus abdita continentur, ea in lucem quasi de tenebris eruere. Colligit enim theologus ex principiis fidei conclusiones suas atque in principiis ipsis implicitas, per argumentationem naturae consentaneam explicat.....

Habet rursum haec disserendi in schola facultas alium propositum scopum, fidem nostram adversus haereticos defendere..... Spectat denique ad scholasticam functionem doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis illustrare atque etiam confirmare. ib.

y principal es el que la constituye en razón de verdadera ciencia. Los otros dos fines, de defender y explicar los principios de la fe, no corresponden a la teología como ciencia, sino en cuanto es *sapientia,* esto es, no *per se,* sino *per accidens,* como se dice en la escuela, en cuanto que habiendo quienes niegan o tergiversan esos principios y no habiendo otra ciencia superior que los defienda o explique, tiene que hacerlo la misma teología mediante sus auxiliares la apologética y la exégesis: «Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorem disputat contra negantem sua principia, dice Santo Tomás» (1).

Siendo, pues, la teología católica la ciencia que trata de Dios y de las cosas divinas según los principios de la fe, 1.º, el teólogo debe conocer ante todo el dato revelado, la fe; y como en Dios hay atributos y perfecciones que no aparecen a primera vista y verdades reveladas que contienen implícitas otro sinnúmero de verdades, que el raciocinio puede poner de manifiesto y enunciarlas bajo la forma de conclusiones, 2.º, oficio del teólogo es también no sólo explicar y confirmar los artículos y verdades manifiestas de la fe, sino deducir o extraer de ellos cuanto contienen, o, como dice Melchor Cano, sacarlas de las tinieblas a la luz, *in lucem quasi de tenebris eruere.*

Y tal es la obra de San Juan de la Cruz; porque el santo Doctor no solamente posee la ciencia teológica como quien la ha estudiado ex officio, con

1 I p., q. 1, a. 8. De las conclusiones Teológicas, finalidad del raciocinio teológico, etc., véase Marín Solá. O. P. *La evolución homogénea del dogma católico* (Valencia, 1923) y el Iltmo. Sr. Fr. Valentín Zubizarreta, C. D., *Theologia Dogm. Schol.,* vol. I, (Bilbao, 1925, ed. altera), q. I, a. VIII, et vol. III, q. XX.

amor, y un talento privilegiado, sino que ha aumentado su caudal haciendo verdadera labor teológica, exponiendo el sentido de las Santas Escrituras (1), aplicándolas a la ciencia que comparte con la Dogmática la pretensión de ser la reina de las ciencias, la cumbre de la teología, y deduciendo innumerables conclusiones que son reglas seguras para encaminar a las almas por las sendas oscuras de la más alta perfección.

Y en esto último es donde el Santo puso su principal intento y trabajo y donde ha añadido no pequeño caudal a la teología y en donde juntamente con Santa Teresa de Jesús ha formado escuela.

Recordemos que la Teología es la ciencia de Dios por la revelación y que como hemos dicho comprende dos partes: la *Dogmática,* que nos enseña lo que debemos creer y la *Moral* que trata de lo que debemos hacer y evitar para conseguir nuestro último fin. Pero añadamos también que si la moral se limita a tratar de los deberes cristianos y de los medios indispensables para cumplirlos, se llama *Moral general.* Si se eleva de lo que es estrictamente necesario para la salvación a la perfección cristiana desde sus comienzos hasta el umbral de la contemplación infusa conduciendo al alma a través de las vías *purgativa* e *iluminativa* hasta la contemplación *adquirida,* se llama *Ascética*; y si sube más alto y no se limita a dirigir a las almas por las dichas vías, sino que trata de llevarlas hasta unión y transformación con Dios, recibe el nombre de *Mística.* Por eso decíamos que, aun respetando su unidad orgánica, podíamos dividir la Teo-

1 Véase principalmente *Subida,* lib. II, c. 19-23 y 27, 29, etc.

logía en Dogmática y Moral, y la Moral en Moral general, Ascética y Mística. Y en todos estos campos de la Teología espigó y ahondó mucho San Juan de la Cruz y siempre siguiendo las enseñanzas del Angélico.

Bien pudiera formarse un copioso índice de las verdades teológicas expuestas o confirmadas por el místico Doctor y el lugar correspondiente y la doctrina paralela del Angélico. Pero no siendo nuestro intento escribir sobre teología, véase tan solo por vía de ejemplo, v. gr. cómo S. Juan de la Cruz nos enseña que no basta la ciencia humana para conocer los caminos de Dios (1); qué cosa sea lo sobrenatural (2) y la revelación (3), cómo debemos regirnos siempre por la Santa Escritura, no habiendo dificultad que no se desate con sus verdades (4); cómo la revelación se completó en los Apóstoles y ya en la Ley Evangélica no es lícito pedir nuevas revelaciones después que todo se nos ha revelado en el Verbo (5).

Habla el Santo y por extenso de las virtudes teologales (6), de lo que es la fe (7), y cómo se encamina el alma a la unión con Dios mediante la fe, la esperanza y la caridad (8), de la distinción entre Dios y las criaturas (9); de los atributos de

1 Prólogo a la *Subida* y a la *Llama de amor viva.*
2 *Subida,* lib. II, c. 10, n. 2.
3 Ib. ib. c. 25, n. 1.
4 Ib. ib. c. 21, n. 4.
5 Ib. ib. c. 22, n. 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8.
6 *Subida,* lib. II y III, por casi todos los capítulos; *Noche oscura,* lib. II, c. 21. n. 2-12.
7 *Subida,* lib. II, c. 3 y sigs.; *Cántico,* (2.ª redacción), canc. 12.
8 Ib. ib. c. 6, n. 4; *Noche oscura,* lib. II, c. 21, n. 10.
9 Ib. ib. c. 5, n. 4 y c. 8. n. 3.

Dios (1); de su presencia en todas las cosas (2), y en el alma del justo (3); de cómo Dios es vida (4) y lo que hace la mirada de Dios en las criaturas (5) y cómo todo lo ama por sí mismo (6).

Explica la hermosura del alma adornada de la gracia y de las virtudes y dones (7); la conexión de las virtudes morales (8); la fealdad del alma en pecado (9); los efectos que causan en ella los apetitos (10); y habla con precisión de teólogo de los misterios de la predestinación (11), de la Trinidad (12) de la Encarnación (13), de la Redención (14), de la Procesión del Espíritu Santo (15), del culto de las imágenes (16), del Purgatorio (17), de las cualidades de la bienaventuranza (18), de las aureolas (19), del conocimiento matutino y vespertino (20), y afirma que la gloria esencial está en ver a Dios

1 *Llama de amor viva*, canc. 3, v. 1.
2 *Cántico*, canc. 11, n. 3 y 4.
3 Ib. canc. 11; *Llama*, canc. 4, v. 3.
4 *Cántico*, canc. 8, n. 2, 3 y 4.
5 Ib. canc. 5, n. 4; 32, n. 3; 33, n. 1.
6 Ib. canc. 32, n. 6.
7 *Cántico*, canc. 30, n. 2-11; *Llama*, canc. 1 y 4.
8 Ib. canc. 24, n. 5; 31, n. 3 y 4.
9 *Subida*, lib. I, c. 9, n. 1-7.
10 Ib. lib. I, c. 6-12; lib. III, c. 24 y sigs.; *Noche oscura*, lib. I.
11 *Cántico*, canc. 38, n. 6.
12 Ib. canc. 1; *Llama*, canc. 3, v. 5 y 6; *Cántico*, canc. 13, n. 11.
13 Ib. canc. 37, n. 1-5.
14 Ib. canc. 23, n. 1-6; *Subida*, lib. II, c. 7, n. 9-12.
15 Ib. canc. 13, n. 11.
16 *Subida*, lib. III, c. 15, n. 2 y 34, n. 2, 3, 4, 5, 6.
17 *Noche oscura*, lib. II, c. 9, n. 5 y c. 12, n. 1.
18 *Llama*, canc. 3, v. 2.
19 *Cántico*, canc. 30, n. 7. S. 96.
20 Ib. canc. 36, n. 6.

y no en amar (1), y en todos estos pasajes y otros infinitos se muestra tan tomista, que es difícil citar uno sólo en que ciertamente se separe de las enseñanzas del Doctor Angélico.

Pero repetimos que en este trabajo y para probar nuestra tesis sólo queremos fijarnos en la conformidad de la doctrina filosófica del místico Doctor con los puntos capitales de la filosofía del Aquinatense.

1 *Cántico*, canc. 38, n. 5.

CAPITULO III

LA FILOSOFIA EN LA MISTICA

San Juan de la Cruz es ante todo y sobre todo un místico, y teórica y prácticamente quizás y sin quizás el más alto representante de la mística cristiana. Para Bossuet, y después de él para todos los sabios de la Iglesia Católica, San Juan de la Cruz merece igual autoridad en la teología mística que Sto. Tomás en la Teología Dogmática. La *Subida del Monte Carmelo,* la *Noche Oscura,* el *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor viva,* libros divinos en los cuales se declaran a maravilla los arcanos de esa ciencia secreta y sabrosísima, *sapida scientia,* que Dios comunica a las almas privilegiadas juntamente con su amor, son la misma mística vivida por él, su mística es ciencia y experiencia a la vez. Por eso nadie como él pudo descubrir sus riquezas y revelar sus misterios.

Pero la mística transciende todas las ciencias y las simplifica, reduciéndolas a una unidad superior que las contiene todas. El místico, por lo mismo que se coloca más alto que el teólogo y el filósofo, juzga también de las cosas por razones más altas, pues como cantaba San Juan de la Cruz:

Este saber no sabiendo
Es de tan alto poder
Que los sabios arguyendo
Jamás le pueden vencer;
Que no llega su saber
A no saber entendiendo
Toda ciencia trascendiendo.

En ese sentido ya se comprende que San Juan de la Cruz al internarse con tanta seguridad en el océano insondable de la mística, virtualmente poseía la ciencia de Dios y de las cosas divinas y con instinto certero y segurísimo podía juzgar de ellas y de las cosas humanas mejor que el teólogo y el filósofo con su razón. Era, pues místico y, como tal, asceta, moralista, dogmático, psicólogo, artista y metafísico.

Es indudable que los grandes místicos, como el Reformador del Carmelo, son también grandes pensadores y si en ellos descubrimos a Dios derramando torrentes de luz en sus preclaras inteligencias, no es menos cierto que sus escritos admirables son obra de un razonamiento poderoso que eslabona y engrana las verdades reveladas con encadenamiento tan fuerte y engranaje tan apretado e indisoluble que dan a su obra unidad perfecta y consistencia eterna.

Esa es la función y el trabajo de la razón filosófica; porque filosofar es poner orden en los pensamientos y en las cosas. No hay ciencia divina ni humana sin ese encadenamiento de verdades, porque la ciencia no es un mosaico de conocimientos aislados, de pensamientos sueltos por originales y elevados que sean, es una serie, como hemos dicho y hemos de repetirlo con insistencia, de conclusiones estrecha-

mente enlazadas entre sí y con sus principios; la filosofía consiste en saber las múltiples razones y el *último por qué* de las cosas. Y por eso, el místico, que sube tan alto y se coloca por la contemplación sobre el monte de la perfección, puede otear con una simple mirada el vasto campo de las ciencias humanas por donde discurren paso a paso el filósofo y el naturalista y ver cómo Dios, principio de todo ser y fuente de todo bien, ordena sabiamente todas las cosas a su fin y se comunica generosamente con sus criaturas (1).

Huelga, con lo dicho, preguntar si San Juan de la Cruz fué filósofo y qué papel juega la filosofía en la Teología mística.

Sin embargo, añadamos unas palabras sobre este asunto.

Para muchos espíritus vulgares acostumbrados a juzgar de las cosas por las apariencias y sin pasar de la corteza de las palabras, ni penetrar su significación científica, la respuesta negativa a la primera pregunta sería la más lógica y natural, creyendo, como creen, a pies juntillas, que la mística y la filosofía son dos cualidades antitéticas que no pueden residir ni compaginarse en un mismo sujeto. Para esas almas vulgares el argumento no puede ser más concluyente, ni más sencillo: San Juan de la Cruz fué místico; luego no fué filósofo.

1 Sobre aquel verso de la canc. 13, "Por el otero asoma," escribe San Juan de la Cruz: "la contemplación es un puesto alto, por donde Dios en esta vida se comienza a comunicar al alma y móstrasele; mas no acaba, que por eso no dice que acaba de parecer, sino que asoma; porque, por altas que sean las noticias que de Dios se le dan al alma en esta vida, todas son como unas muy desviadas asomadas."

Por desgracia no discurren de otra manera algunos hombres sedicentes sabios, para quienes la filosofía está reñida con la ciencia de Dios.

El Apóstol San Pablo dejó caer de su pluma en su carta a los Colosenses una advertencia oportuna, con la cual prevenía a los fieles de Coloso contra la ciencia engañosa de los judaizantes: *videte ne quis vos decipiat per philosophiam* (1); estad sobre aviso para que nadie os engañe por medio de una filosofía inútil y falaz y con vanas sutilezas. Pero esa advertencia, exagerada por los Doctores de la escuela africana, ha venido a ser como el argumento y banderín de cuantos quieren ver una oposición manifiesta entre la ciencia humana y la divina, una antítesis entre la razón y la fe, entre la filosofía y la revelación. Y en virtud de ese concepto mal entendido, pues el Apóstol habla manifiestamente, no de la verdadera filosofía, sino de la vana ciencia del siglo, de la filosofía falaz y engañosa, los místicos más encumbrados no son para los enemigos de la Iglesia más que pobres ilusos, cuya imaginación vaga por regiones oscuras y horizontes nebulosos, donde no se descubre jamás un rayo de luz ni una verdad científica; la mística es para ellos la negación de la filosofía.

Es cierto que algunos católicos antiguos y modernos han descalificado la razón humana, desconfiando de su poder para dar con la verdad; la han despreciado, creyéndola enemiga de la revelación. Minucio Félix y Lactancio en los primeros siglos de de la Iglesia patrocinaron la tendencia separatista entre la filosofía y el cristianismo, tendencia más ca-

1 *Colos.*, II, 8.

racterizada aun en Tertuliano que miraba la filosofía greco-romana y especialmente la de Platón nociva a la religión llamándola con frase dura *semillero y salsa de todas las herejías*: *Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum* (1).

Más lejos llevaron su enemiga a la filosofía en pleno siglo XIX de Bonald y los tradicionalistas. Quisieron vencer huyendo. Por miedo a que la religión fuese profanada por los filósofos la ocultaron bajo su capa y se cerraron a toda discusión confesando paladinamente la impotencia de la razón para demostrar los fundamentos de la fe. Pascal, el gran pensador francés, se había complacido en acumular cargos sobre la razón poniendo de manifiesto sus debilidades y contradicciones. Daniel Huet, había escrito en el siglo XVIII una obra cuyo título altamente significativo *De imbecillitate rationis humanae* daba a entender suficientemente la opinión que se había formado el autor; y más tarde Bautain, Bonetty, Gerbet y otros redactores de los *Annales de Philosophie chrétienne*, para acabar con la peste del Racionalismo que invadía las escuelas y Universidades de Europa, cayeron en el extremo opuesto; quisieron salvar la fe, negando la razón. Como ha dicho con frase gráfica un apologista moderno,

1 *De anima*, c. 23, ML. 2, 729. Patriarcas de los herejes llama a los filósofos: *Et haereticorum patriarchae philosophi*. Adversus Hermogenen, c. 8, ML. 2, 228. De arsenal y fuente de todas las herejías, califica a la antigua filosofía en el libro *De prescriptionibus*, c. 7, ML. 2, 22. "Ipsae denique haereses a philosophia subornantur..... Miserum Aristotelem qui illis dialecticam instituit artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum..... Y por fin en el mismo capítulo llama a la sabiduría humana "affectatricem et interpolatricem veritatis."

los Racionalistas, creyendo que el ojo izquierdo de la razón era excelente, vaciaron el derecho de la fe, y los tradicionalistas, juzgando que bastaba el derecho, arrancaron el izquierdo.

Pero no era esta ni fué nunca la opinión común de los Doctores de la Iglesia. El santo Concilio Vaticano que resumió el sentir de la tradición eclesiástica acerca de las relaciones entre la ciencia y la fe, salió en defensa de los fueros de la razón maltratada y de la filosofía escarnecida. Dios quiere que conservemos los dos ojos, el de la razón y el de la fé; éste para asentir a las verdades completamente sobrenaturales al hombre y reveladas por Dios, y aquel para contemplar este mundo de maravillas que nos lleva como de la mano a descubrir las cosas invisibles y a Dios mismo que en la naturaleza y en la razón se refleja.

Para comprender el papel importantísimo que ha jugado la razón bien dirigida en el desarrollo del dogma y en el progreso de la teología católica, basta leer unas cuantas páginas de la historia de la filosofía.

Amanece el día de la redención y después de tantos fracasos como había tenido, la razón humana, ansiosa de dar con la verdadera filosofía, se vió ilustrada por la «luz que iluminara a todo hombre que viene a este mundo», y la razón que había fracasado en Platón y Aristóteles, los dos genios más grandes del paganismo, los dos luminares más esplendorosos de la Grecia, después de haber pasado, como lo confiesa de sí mismo S. Justino, por todos los sistemas y todas las teorías y todos los errores, se halló con la respuesta fácil y sencilla a todos

los problemas, con la solución adecuada de todas las dificultades dadas por Jesucristo en el Evangelio. Pero Jesucristo no despreció la razón, no la despreciaron los Apóstoles ni los Santos Padres. Asentaron la necesidad de la fe para la salvación, pero buscaron en la filosofía y en la razón la explicación de los fundamentos de la fe. El Evangelio sintetiza en fórmulas concisas las verdades más transcendentales y nos presenta en los artículos de la fe y como en gérmen un mundo de ideas, de conceptos y pensamientos que han de formar el alimento cotidiano, sustancial y variado de las almas fieles durante siglos y generaciones incontables. Pero hay que explicar esos conceptos y desentrañar y desenvolver esos artículos; se redoblarán también los ataques al dogma; la incredulidad y la herejía multiplicarán sus embestidas y renovarán continuamente sus armas; es preciso, pues, acudir a la filosofía para defender el Evangelio y pelear con las mismas armas que la incredulidad para conservar incólume el depósito de la fe y ensanchar el campo de sus dominios. Así lo hacen con aplauso de la Iglesia los Santos Padres, Clemente de Alejandría, el Nacianceno, el águila de Hipona, se apoderan de la filosofía de Platón en lo que tiene de aprovechable, de verdadera, de perenne y la hacen entrar como piedras del gran edificio levantado por la ciencia a la religión, y Santo Tomás como arquitecto genial con los bloques de granito de la filosofía gentil congregados por los Padres y los mármoles jaspeados de la ciencia de Aristóteles lustrados, purificados en la pila bautismal del cristianismo, y con todo el acervo intelectual de las generaciones pretéritas, articulándolo todo, sistematizándolo todo, me-

todizándolo todo con una lógica invulnerable y definitiva, organizó ese cuerpo de doctrina, cuya hermosura incomparable no alcanzarán a superar los siglos.

Recordemos, transcribamos una página de la inmortal Encíclica «Aeterni aPtris» de León XIII, donde nos presenta a los Doctores de la Iglesia seleccionando cuidadosamente de la filosofía greco-romana cuanto juzgaron útil y provechoso para la defensa de la fe y esclarecimiento del dogma cristiano. Esa página es a la vez la mejor apología que se ha hecho del valor positivo de la filosofía y de los fueros de la razón.

Acudir a la filosofía «de la cual pende en gran parte la índole de las otras ciencias» es «industria razonable y prudente usada por los Padres más ilustres de la Iglesia, según consta en los antiguos monumentos. No fué a la verdad, uno solo, sino muchos y estos graves los oficios que solía hacer en ellos la razón, los cuales compendió el grande Agustino diciendo que con esta ciencia es engendrada la fe tan saludable y que por ella se nutre y defiende y se confirma, *fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (De Trin., lib. XIV, c, 1).

Porque lo primero, cuando los sabios emplean como deben la filosofía no hay duda sino que puede allanar el camino de la fe y guardarlo y disponer convenientemente los ánimos que la cultivan a recibir las verdades reveladas, lo cual indujo a los sabios a llamarla ora *preliminar* de la fe cristiana (Clem. Alex. *Strom.*, lib. I, c. 16; lib. VII, c. 3), ora *preludio* y *auxilio* del cristianismo (Orig. ad Greg. Thaum.), ora *pedagogo* al Evangelio (Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 5).

La razón humana no se oscureció de tal manera que no conociese muchas verdades aun de las propuestas como objeto de fe por el mismo Dios, sino que muchas de estas y otras estrechamente unidas con la doctrina de la fe que son conocidas por los sabios gentiles mediante la sola luz de la razón y demostradas y defendidas por ellos con argumentos convenientes. *Las perfecciones invisibles de Dios,* según el Apóstol, *aun su eterno poder y su divinidad* se han hecho visibles después de la creación del mundo por el conocimiento que de ellos nos dan sus criaturas. «Estas verdades, pues, expresadas hasta por los sabios del gentilismo, importa mucho que cedan en pro de la doctrina revelada para que conste realmente que la misma sabiduría humana y el mismo testimonio de los adversarios de la fe cristiana le rindan homenaje. Esta conducta no es tan solo de ayer, pues antes viene de antiguo y fué usada a menudo de los Santos Padres de la Iglesia. Por su parte estos venerables testigos y custodios de la tradición, vieron como una forma y figura de esto en aquel hecho de los hebreos que según el mandato que les fué dado, se llevaron consigo al salir de Egipto los vasos de plata y oro de los egipcios y los vestidos preciosos para ser luego dedicados al culto del Dios verdadero después de haber servido a la superstición en ritos ignominiosos. A Orígenes le alaba Gregorio de Neocesarea en (Orat. paneg. ad Orig.) precisamente por esta razón, a saber: que habiendo entresacado ingeniosamente muchas sentencias de las pronunciadas por los gentiles, como quien arrebata las armas a los enemigos, convirtiólas con singular ingenio y habilidad en defensa de la fe y ruina de la

superstición. Este mismo método alaban y aprueban en los apóstoles, y en Arístides, en Justino, en Ireneo y en muchos otros. «Por ventura, decía San Agustín, ¿no salta a los ojos el mucho oro y plata y preciosos vestidos con que salió cargado de Egipto Cipriano, aquel doctor dulcísimo y gloriosísimo mártir? Pues cuánto no aparece esta riqueza en Lactancio? Cuán grande en Victorino y Optato e Hilario; y para no hablar de los vivos, qué caudal no fué aquel con que cargaron innumerables griegos?» (De doctr. christ. lib. II, cap. 4.º). Que si la razón natural sembró en la tierra esta opima semilla de doctrina antes de ser fecundada por la virtud de Cristo, mucho más rica había de producirla después de haber sido restaurada y engrandecida por la gracia del Salvador la fuerza nativa del entendimiento humano. Pues quién no echará de ver el camino llano y fácil con que este método conduce los entendimientos a la fe?» (1).

El segundo bien es, que la filosofía establece los fundamentos solidísimos de la fe, porque demuestra la existencia de Dios, pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede a las claras venir en conocimiento de su Criador (Sap. XIII, 5); demuestra además que en Dios resplandecen con singularísima excelencia todo género de perfecciones, empezando por su infinita sabiduría, su justicia, su veracidad. Declara que en la doctrina evangélica resplandecen desde su origen signos de verdad admirables, argumentos ciertos de la certeza de su verdad, y así los que dan su asenso al Evangelio no le prestan a ciegas, etc.

1 *Aeterni Patris.*

3.º Requiérese también el uso constante y múltiple de la filosofía para que la Sagrada Teología reciba la naturaleza, hábito e índole de verdadera ciencia mostrándose como tal. Porque en esta nobilísima disciplina es necesario que las múltiples y diversas partes de que consta sean reunidas como en un cuerpo, para que dispuestas según el lugar que les conviene y derivadas de sus respectivos principios se junten con vínculo de unidad y que todas y cada una de ellas sean confirmadas por sus propios invictos argumentos. Añádese un conocimiento más abundante y prolijo de las cosas que se creen y aquella inteligencia algún tanto más esclarecida, cuanto es posible, de los misterios de la fe que Agustín y otros Padres alabaron y se esforzaron por alcanzar; la inteligencia de estos dogmas, dice el Concilio Vaticano, ha de buscarse «ora en la analogía de las cosas que naturalmente conocemos, ora en la conexión de unos misterios con otros y de todos ellos con el fin del hombre».

4.º A la filosofía por último pertenece defender religiosamente las verdades reveladas por Dios y resistir a todos los que osen combatirlas. Grande es el honor que por esta parte corresponde a esta ciencia, pues merece ser tenida por arma defensiva y muro al mismo tiempo firmísimo de la religión. La doctrina del Salvador, dice Clemente de Alejandría, por sí misma perfecta y acabada, como virtud y sabiduría que es de Dios, no ha menester ninguna otra; mas si a ella se allega la filosofía griega, aunque esta no le de a la verdad más fuerza de la que tiene, pero sí debilita las fuerzas de los sofistas que arguyen contra ella y rechaza sus insidiosas maquinaciones con-

tra la verdad misma, por lo cual ha sido llamada cerca y vallado de la viña» (Strom. I, 20). Así como los enemigos del nombre católico en la guerra que hacen a la religión, de la filosofía toman a menudo todos los argumentos y pertrechos, así los defensores de las ciencias sagradas sacan por su parte del arsenal de la filosofía muchas de las armas con que defienden eficazmente los dogmas revelados. Y no deja de ser esclarecido el triunfo que se declara por la fe cristiana, cuando las mismas armas de los adversarios dispuestas contra ella por los sutiles artificios de la razón humana, esta misma razón las rechaza con facilidad e incontrastable vigor» (1). Hasta aquí el inmortal Pontífice León XIII, que tan bien supo resumir las excelencias de la filosofía.

Esas funciones que la razón filosófica ejerce con respeto a la teología dogmática, las ejerce también en sus relaciones con la mística. No llegaría esta a formar verdadero sistema, ni gozar del rango y carácter de verdadera ciencia si no recibiera de la filosofía el engranaje y encadenamiento de sus conclusiones con los principios de la fe. A la ciencia y a la experiencia, después de las Santas Escrituras, recurrió San Juan de la Cruz, y su lógica potentísima y formidable redujo a sistema sus experiencias místicas, pues todo en sus libros está sometido a un plan admirable, sin quizás intentarlo el Santo (2).

1 Aeterni Patris.

2 Véanse *Estudios Sanjuanistas*, por el P. Eugenio de S. José. "El Monte Carmelo", Abril, 1930.

Bibliotheca
Facult. Philosophiae
Provinciae Loyolensis S.I.

CAPITULO IV

FORMACION CIENTIFICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ ANTES DE COMENZAR LA REFORMA.

En las pocas líneas que vamos a escribir sobre la materia de este capítulo, quisiéramos ajustar nuestras palabras a la verdad objetiva histórica, porque es indudable que se ha dogmatizado mucho en este punto y se han escrito no pocas páginas como de memoria y cual si los hechos históricos y contingentes se pudieran calcular con precisión matemática o deducirse como la lógica infiere una consecuencia de principios metafísicos necesarios e inmutables. En historia es ilógico a todas luces inferir la existencia de un hecho por lo que pudo o debió de suceder; el tiempo y los documentos encerrados en los archivos se encargan con frecuencia de desmentir esos dogmatismos.

San Juan de la Cruz, a pesar de haber buscado siempre vivir en la oscuridad y deseado morir donde nadie le conociera, tuvo la suerte, y nosotros lo celebramos, de que en narrar su vida se empleasen las mejores plumas de la Reforma. El P. Francisco de Santa María le dedica sendas páginas del tomo 1.º y 2.º de las Crónicas. El P. José de Jesús María

y el célebre autor del *Genio de la Historia*, Fr. Jerónimo de San José, escribieron extensas biografías del Santo. Los tres recogieron en sus escritos cuanto de milagroso y extraordinario hubo en él y saturaron sus páginas de las sublimes e incomparables enseñanzas del místico Doctor. El P. José de Jesús María especialmente enriqueció la Vida que escribió del Santo con tantas citas y textos tomados de sus Obras, que parece quiso darnos a conocer la grandeza de aquella alma elevadísima y privilegiada a la luz que despide su doctrina celestial y divina más que a través de los hechos portentosos de su niñez y los realizados por llevar a feliz término el plan de la Reforma e implantar en ella la observancia de los antiguos Padres.

No escribieron, con todo, la biografía que hoy desearíamos del primer Padre de la Reforma; recogieron pocas noticias sobre sus estudios y esas bastante vagas y generales, sin precisar fechas, sin señalar materias ni citar los nombres de sus maestros y profesores; nos faltan detalles y pormenores que hubieran sido preciosos para poner en claro cuanto al presente queda por fijar con certeza respecto a su preparación científica antes de comenzar la Reforma. Algunas noticias van apareciendo al desempolvar los mamotretos de las Bibliotecas y de los Archivos; y, gracias a la incansable laboriosidad, constante búsqueda y fina crítica de nuestro hermano en religión, R. P. Silverio de Sta. Teresa, poseemos una cantidad ingente de datos rigurosamente históricos esparcidos por las páginas de sus Preliminares a la edición crítica de las Obras sanjuanistas, a cuyo arsenal recurren ya y recurrirán con avidez cuantos hayan

de escribir en adelante sobre la vida, hechos y enseñanzas del místico Doctor.

Para el intento que perseguimos en este trabajo bastará dejar asentado que San Juan de la Cruz a) no estudió Filosofía antes de vestir el hábito carmelitano; b) que cursó Artes en la Universidad de Salamanca tres años; y c) que solo se sabe ciertamente que estudió un año de teología y ese en la misma Universidad. Completó, por lo tanto, particularmente en la Descalcez la gran formación científica que suponen sus profundos y admirables escritos místicos.

Nació Juan de Yepes en Fontiveros, Diócesis y Provincia de Avila, en el año de 1542; no se sabe con certeza y seguridad en qué día, por no haberlo consignado sus biógrafos y haberse perdido en un incendio del Archivo parroquial de dicha Villa la partida de su bautismo.

Huérfano de padre a los pocos años, siguió a su madre doña Catalina Alvarez a Arévalo primero y después a Medina del Campo, donde la joven viuda buscaba un trabajo honrado con que ganarse la vida y atender al sustento y educación de sus tres hijos. Para ayudar a su madre probó Juan a aprender los oficios de carpintero, sastre, entallador y pintor, según declaración de su hermano Francisco de Yepes (1), pero ninguno de ellos se avenía con su verdadera vocación que era la de las letras y del retiro. Dejando, pues, el taller, al cual no sentía afición alguna, entró de acólito en la Iglesia de la Magdalena, de monjas Agustinas, y a la vez frecuentó un

1 P. Silverio de Santa Teresa, Preliminares, pág. 9.

colegio de niños pobres donde se enseñaban las primeras letras y la doctrina cristiana.

Su modestia y compostura en la Iglesia, a la vez que su vivacidad de chico despierto, atrajeron la atención de un caballero hidalgo y devoto, don Alonso Alvarez de Toledo, que oía misa con frecuencia en dicha iglesia de la Magdalena y dedicaba su vida a servir a los pobres y ayudar a los menesterosos. Sin esfuerzos consiguió de la madre de Juan que éste entrase al servicio del Hospital, del cual era D. Alonso Administrador y Patrono, y alternase el trabajo con el estudio. Prendado el caballero de la piedad e ingenio del niño e interesándose grandemente por su porvenir le prometió darle, a su tiempo, la Capellanía del Hospital. Para dicha suya y de otros incontables jóvenes medinenses, los Padres de la Compañía de Jesús habían abierto cátedra de Latín en 1555, creando sucesivamente otras hasta completar la enseñanza de Humanidades. Diéronle permiso a Juan de Yepes en el Hospital para que fuese a oir lecciones de Gramática en el Colegio de la Compañía, donde tuvo por profesor al P. Juan Bonifacio, quien, sin duda fué el que más influyó en su formación humanística y religiosa.

No halagó al futuro Descalzo el acomodado porvenir que le ofrecía en el Hospital D. Alonso Alvarez de Toledo, y sintiéndose con fuerte vocación al claustro, eligió entre todas las Ordenes religiosas que había en Medina la religión de Nuestra Señora del Monte Carmelo y entró en el Convento que pocos años antes habían levantado allí los Padres Carmelitas. Tomó el hábito en 1563 a los veintiun años de edad. Nada sabemos concretamente de su vida de novicio,

ni qué instrucción recibió, ni qué libros leyó, ni qué ejercicios de piedad, fuera de los comunes, practicó. Profesó al año siguiente de 1564 y a principios de curso de ese mismo año le enviaron los Superiores al Colegio de San Andrés que la Orden tenía en Salamanca, y se matriculó como alumno de primero de filosofía en la Universidad, donde continuó matriculado y asistiendo a sus aulas desde el curso de 1564 al de 1568, estudiando tres años de Artes y uno de Teología. Estos son los datos que arrojan las matrículas de la Universidad.

«Se dió desde un principio por inconcuso, escribe el R. P. Silverio, que el Santo había estudiado Humanidades y Artes en Medina del Campo y que pasó a Salamanca para cursar la Teología. El error se ha venido transmitiendo de unos a otros biógrafos hasta nuestros días...

No se acordaron para esclarecer este extremo tan importante de la vida del Santo, que tenían a mano las matrículas de la Universidad, las cuales en unos momentos les habría sacado de error. El primero que acudió a ellos, no directamente, sino por medio del secretario de la Universidad, fué el P. Alonso de la Madre de Dios, que, como es dicho, reunía en el primer tercio del siglo XVII noticias para la historia del Santo, que hoy tenemos en tomo inédito en la Biblioteca Nacional. A juzgar por la contestación oficial, la pregunta que hizo el P. Alonso al secretario Antonio Ruano, debió ser muy incompleta. Ni siquiera debió poner en tela de juicio el Padre la frecuentación exclusiva de las cátedras de Teología por el Santo, y únicamente preguntó si se hallaba matriculado en la Universidad...

Por los asendereados libros de matrícula escolar, se ve que el Santo cursó Artes en Salamanca desde el año 1564 a 1567, y teología en el curso de 1567 a 1568. En los Registros de Matrículas de 1564 a 1565 se lee (folio 17, v.º): «Monasterio de Señor Sant Andrés, extramuros de Salamanca, día de los Reyes a seis de Enero de 1565 años». Se matricularon este año como artistas cuatro colegiales de S. Andrés. Viene en tercer lugar el Santo, que se asienta así en el Registro: «Fray Juan de Santo Matía, natural de Medina del Campo, del Obispado de Salamanca». A continuación viene en el último lugar de la matrícula, fray Pedro de Orozco, de Medina del Campo, el mismo que años más tarde informó a la Santa de las buenas partes de Fray Juan de Santo Matía, con la autoridad y calificación que podía hacerlo un condiscípulo, ya que nadie conoce mejor a un estudiante que sus compañeros de aula, sobre todo cuando la vida se hace tan junta como en las comunidades religiosas. El Santo aparece matriculado como artista en los dos cursos siguientes; y en el de 1567 a 1568 se le pone entre los teólogos del Colegio de San Andrés: «Fray Juan de Santo Matía, natural de Medina del Campo, presbítero y teólogo». En los libros de Matrículas no se registra más el nombre de Juan de Santo Matía. Con este curso dió por concluso sus estudios universitarios (1).

Estas noticias de absoluta exactitud histórica, rectifican y aclaran un período muy importante y em-

1 Advertimos con el P. Silverio que todos los años viene equivocado en la matrícula del Santo el lugar de su nacimiento excepto el curso de 1566 a 1567 en que se le hace "natural de Ontiveros, diócesis de Avila."

brollado de su vida. Es evidente que el Santo estudió tres cursos de Artes en Salamanca, y que, al terminarlos, recibió del Sr. Obispo de la Diócesis, don Pedro González de Mendoza, los sagrados Ordenes y se fué a cantar Misa a Medina del Campo donde estaban su Madre y hermano. Ocurrió este acontecimiento en el Agosto de 1567» (1).

Providencialmente se hallaba en Medina la Madre Teresa, y aquel joven religioso que ardía en deseos de pasarse a la Cartuja, convencido por la Santa Fundadora, que le habló de la Reforma que proyectaba hacer en el Carmelo, desistió de su propósito y prometió descalzarse con tal de que no se tardase mucho en llevar a cabo lo que la Santa proponía. Con esta esperanza y la palabra de la Madre Teresa, volvió a Salamanca y se matriculó como teólogo en el curso de 1567 a 1568. En noviembre de este año le vemos ya Descalzo restaurando en Duruelo las austeridades del primitivo Carmelo y terminada por lo tanto, como alumno, su asistencia a las aulas académicas.

A muchos ha parecido extraño que el Santo no estudiase más que un año incompleto de Teología en Salamanca y por eso han dado como seguro que el Santo estudió Artes en Medina, y Teología en el Colegio de San Andrés; y los que, después del descubrimiento de las signaturas de las matrículas, no pueden negar que estudió tres años de Artes en la Universidad, dan como explicación clarísima y conciliación obvia la simultaneidad en Salamanca de sus estudios filosóficos y teológicos; filosofía o Artes en la Universidad y Teología en el Colegio de San Andrés.

1 P. Silverio, Preliminares, págs. 19, 20 y 21.

Pero no es eso lo que cantan los datos ciertos y conocidos y contra ellos no pueden prevalecer las generalidades, conjeturas e interpretaciones fundadas todas en aquellas palabras del primer historiador de la Reforma, quien después de mencionar la profesión del Santo Padre sin señalar el día, ni el mes de la misma, dice: «Presto le enviaron los Prelados al Colegio de Salamanca a estudiar Teología, hallándole suficiente en las Artes, por no perder el fruto de planta tan lozana» (1).

Pero si había estudiado Artes en Medina ¿a qué repetir los tres cursos en Salamanca? ¿Cómo podría simultanear las Artes con la Teología, cuando, además de las horas empleadas en la vida regular del Convento, los estudiantes, según los estatutos de la Universidad (2) debían acudir a sus aulas tanto por la mañana como por la tarde y escuchar las lecciones explicadas por los profesores? El trabajo en el Colegio de S. Andrés para los que iban a la Universidad

1 Francisco de Santa María, *Historia de la Reforma.....*, libro VI, capítulo 1.

2 "A los oyentes se les concede un mes para que elijan el Regente que deseen. Una vez escogido, no pueden cambiar, so pena de perder el curso..... (Después que señala la materia que se ha de explicar en Artes cada curso, añade): Item que los Summulistas y lógicos tengan reparaciones todos los días festivos, desde San Lucas hasta primeros de Marzo....., do platiquen y argumenten toda la hora, estando presente siempre el maestro.

Item, por la mañana, todos los Regentes lean hora y media de lección de Prima. Y los Regentes que leen Súmulas y Lógica la hora entera que se sigue platiquen la lección leyda y estén en la puerta los maestros y no dejen salir a ningún discípulo..... Y a la tarde, lea una hora de lección de Vísperas. Y todos los Regentes, como dicho es, platiquen otra hora, no dejando salir a los discípulos del general, ni apartándose los maestros de las puertas." (Título XIX de los Estatutos). P. Silverio, loc. cit., págs. 26 y 27.

no podia extenderse mucho más que a preparar las lecciones señaladas por los catedráticos de las mismas. El hermano del Santo, Fr. Francisco de Yepes, testifica en la Relación que escribió cuando se hacian los Procesos de Beatificación que cuando estaba en el Hospital «le dieron licencia para que fuese a oir lecciones de Gramática en el Colegio de la Compañia de Jesús» (Ms. 12.738 de la Biblioteca Nacional). Si hubiera estudiado allí Artes, lo hubiera dicho; ninguno mejor que él podia saberlo.

Hay además otro dato que no deja lugar a dudas. La Compañía de Jesús no tenia aún en Medina del Campo más que cátedras de Humanidades. Abrió en verdad una cátedra de Artes, y precisamente la abrió al año siguiente de salir el Santo para Salamanca, cátedra que, fuera por falta de alumnos o por otras causas, hubo de cerrarse a los tres años de abierta (1). Luego no pudo estudiar Artes en Medina.

Se ordenó el Santo de Misa sin haber cursado la Teología; lo que también parece extraño a algunos, fundándose en ello para afirmar que en San Andrés estudió dicha ciencia simultaneándola con las Artes en la Universidad. Y no hay razón para extrañarse. En aquella época no estaba impuesto por ningún canon la obligación de cursar en las aulas la Teología antes de ordenarse de presbítero. Más aún; no pocos y algunos en la misma Compañía de Jesús, recibían las Ordenes sagradas con solo el estudio del Latín y las nociones de las Ordenes que habia de re-

1 Así lo aseguran los Redactores de *Monumenta Pedagogica*, de Granada.

cibir (1). Y esto bien lo pudo aprender en privado y en poco tiempo San Juan de la Cruz.

Aún más tarde nuestras Constituciones de Pastrana de 1604 nada decían respecto del estudio previo de la Teología para ordenarse de presbítero. Pero en cambio en uno de sus capítulos se lee: «A ningún religioso se den Ordenes de Diácono y Subdiácono si no es pasado año y medio después que profesó, ni de sacerdote sino pasados tres de su profesión» (2). Y como el curso de Artes duraba de ordinario tres años (3), no parece necesitarse haber cursado uno, dos o más años de teología para ordenarse de sacerdote, con tal de que hubiesen pasado tres años de profesión, que fué cabalmente el caso de N. P. S. Juan de la Cruz. Es lo que se hizo también en algunos Conventos de España a raíz de la restauración Carmelitana en 1876 con algunos sujetos que conocemos y alguno de los cuales lleva ya más de cuarenta años de Lector.

La misma conclusión parece inferirse, es a saber, que no se necesitaba haber cursado Teología para ordenarse de presbítero, de lo que dicen los biógrafos del Santo, si damos fe a sus palabras, pues cuando

1 "Posset aliquis ea aetate vel ingenio esse ut sola Latina lingua ei sufficiat; et ex aliis facultatibus quantum ad confessiones audiendas et agendum cum proximis opus est." *Institutum S. J.*, vol. I, *Constitutionum cum declarationibus*, p. IV, c. 13.

En las Constituciones de la Orden impresas en 1499, se exigía tan poco para las Sagradas Ordenes que en la Rúbrica XIII se lee: "Item statuimus quod si quis receptus fuerit in fratrem cum tonsura clericali et tanquam clericus frater et intra duos annos nesciverit legere competenter, nullo modo ad sacros ordines possit promoveri sine expressa licentia Prioris Generalis." Puede verse este raro ejemplar en el Archivo del Convento de Burgos.

2 Constit., p. II, c. 5, n. 1.

3 Ib., c. 4, n. 5.

aún estudiaba en Medina se le suponía apto y preparado para ordenarse: «Siendo ya buen estudiante Juan de Yepes y dando cada día mayores muestras de su virtud, trató este caballero (D. Alonso Alvarez de Toledo) que se ordenase ofreciéndole para ello la capellanía del Hospital» (1).

El que sólo estudiara un año de Teología (no conocemos otro dato cierto, ni aparece matriculado más que un año y el proceso de su vida no da tiempo ni intervalo para otros) realza más el poderoso ingenio del Santo, y, sin acudir a acción alguna extraordinaria de la gracia, se explica fácilmente que su privilegiada inteligencia con un solo año de Teología, cursado en la Atenas española, después de tres cursos bien aprovechados de filosofía escolástica, dominase las cuestiones fundamentales de la sagrada ciencia, completando luego su formación eclesiástica con su trabajo constante y su asidua lectura y meditación en los Conventos de la Reforma.

De lo dicho se infiere que, imperando en las aulas salmantinas de Filosofía y Teología el Doctor Angélico, tenemos derecho a afirmar, mientras no se demuestre lo contrario, que Fr. Juan de Santo Matía, bebió en sus fuentes las aguas purísimas de la doctrina tomista que corre abundante y limpidísima por las páginas de todos sus escritos.

1 José de Jesús María, *Vida de San Juan de la Cruz*, lib. I, c. 3.

CAPITULO V

LOS MAESTROS DEL SANTO.

Uno de los argumentos de que se sirve la crítica histórica para conocer el pensamiento y dirección intelectual de un escritor es el medio ambiente en que se educó.

Nadie puede negar la influencia, casi siempre decisiva, que ejercen los maestros en la formación científica de los educandos. Con frecuencia, si no siempre, es índice seguro para juzgar de sus doctrinas, a no ser que sus escritos revelen manifiestamente la desviación voluntaria e intencionada del camino seguido por sus maestros. La historia de la filosofía es una prueba inequívoca de esta verdad. Con razón fué definida por uno de sus mejores historiadores modernos (M. de Wulf): «tratado de la filiación de los sistemas filosóficos», por que es tal la afinidad y parentesco de los sistemas y tanta la influencia de sus inventores en el pensamiento de los demás que sin gran trabajo se podrían formar media docena de árboles genealógicos y en ellos encuadrar todos los sistemas conocidos y señalar unos cuantos filósofos, pocos en verdad, al rededor de los cuales giran y pueden agruparse como pequeñas costelaciones todos los demás.

El ambiente científico teológico que se respiraba en la Universidad de Salamanca en sus mejores tiempos, cuando San Juan de la Cruz frecuentaba sus aulas, era ciertamente tomista.

Resonaba en sus cátedras la voz de aquellos grandes teólogos que hicieron de la Universidad salmantina el primer centro docente del mundo. Eran más que legión, pléyade incontable de eminencias teológicas, los sabios que se sentaron en sus cátedras y todos ellos tenían por Maestro a Santo Tomás de Aquino.

A partir del celebérrimo y cada día más admirado Francisco de Vitoria, las obras del Angel de las Escuelas, eran el texto que comentaban los Doctores y estudiaban los alumnos. El libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo dejó su lugar y cedió su puesto a la *Suma* del Angélico.

Es esta una verdad histórica consignada en todos los documentos de aquella época.

Tener de su parte la autoridad del Angélico era para los teólogos de aquel tiempo el camino más breve y seguro para dar con la verdad en cuestiones de suyo difíciles y escabrosas y el argumento más poderoso para sostener sus teorías. Un texto tomista, cuya interpretación fuese obvia y común, era el argumento Aquiles que dirimía las enconadas disputas de escuela. En aquellas ruidosas controversias de Auxiliis empeñadas en nuestra patria y avocadas después a Roma por el Sumo Pontífice y que por su duración y el estudio previo que requerían agotaron las fuerzas de los combatientes y rindieron a teólogos tan eminentes como Gregorio de Valencia y Lemos; en aquellas memorables jornadas teológicas,

en aquellos torneos intelectuales los teólogos de uno y otro bando, los Dominicos y Jesuítas, todos pretendían seguir el pensamiento del Doctor común Santo Tomás de Aquino, a quien ambas partes litigantes reconocían como autoridad indiscutible en cuestiones escolásticas.

El gran maestro Fr. Francisco de Vitoria (1), que apareció en el último tercio del siglo XV como «singular favor que Dios concedió a España» *quem summum theologiae praeceptorem Hispania Dei singulare munere accepit,* según frase de su discípulo y ad-

1 Por tradición se venia creyendo que el célebre Dominico, restaurador de la teología escolástica, era alavés y nacido en Vitoria. Lo que hasta nuestros días parecía indudable, ya no lo es, después de la reciente controversia mantenida entre D. Francisco J. de Landáburu, que defiende su origen vitoriano, y D. Gonzalo Diez de la Lastra, Archivero del Ayuntamiento de Burgos, que sostiene su origen castellano.

Los argumentos que éste aduce en favor del origen burgalés de Fr. Francisco de Vitoria, arrancan de la *Historia del insigne Convento de S. Pablo, Orden de Predicadores de la ciudad de Burgos i de sus ilustres hijos, compuesta por el Padre Maestro Frai Gonçalo de Arriaga, calificador del consejo supremo de Su Magestad, de la santa y general inquisición Prior i hijo de dicho Convento.*

En esa Historia manuscrita se hace un extensísimo relato y una minuciosa biografía de los dos hermanos Fr. Francisco y Fr. Diego de Vitoria, este último notabilísimo predicador de Carlos V, y dice terminantemente que los dos hermanos nacieron en Burgos, siendo sus padres Pedro de Vitoria y Catalina de Conpludo, ambos vecinos de la Ciudad de Burgos. La historia inédita del P. Arriaga, que fué dos veces Prior del Convento de San Pablo de esta ciudad, es de gran autoridad. "Lo asegurado por Arriaga sobre Vitoria, ha escrito el P. Hoyos, O. P., no lo puede mejorar nadie." Esperamos que el R. P. Getino, que tan bellas cosas ha escrito sobre el Padre del Derecho Internacional, terciará en esta controversia y aclarará el origen del célebre profesor de Salamanca, gloria de la Orden Dominicana y de toda España. En tanto invitamos a nuestros lectores a repasar la interesante Monografía del Sr. Gonzalo Diez de la Lastra titulada *El burgalés Fr. Francisco de Vitoria* (Burgos, 1930).

mirador Melchor Cano (1), ejerció tal influencia con su magisterio oral en la Universidad de Salamanca y tales y tantos fueron sus discípulos que la enseñanza salmantina durante todo el siglo XVI fué esencialmente tomista. Basta para demostrarlo citar los nombres de sus egregios discípulos y sucesores en la cátedra de Prima de la misma universidad y hojear las obras de los teólogos que escribieron en dicha ciudad desde Domingo Soto hasta los Salmanticenses inclusive.

Por los años de 1564 a 1568 en que San Juan de la Cruz asistió a las aulas de la Universidad salmantina como artista y como teólogo, ocuparon entre otros las primeras cátedras los dominicos Juan de la Peña, que sucedió en la cátedra de vísperas a Sotomayor en 1560 y la conservó hasta 1565. Murió Domingo Soto en 1560 y a la cátedra de Prima, que entonces quedó vacante y que desde su jubilación en 1556 la había ocupado Ambrosio de Salazar, se presentó Pedro de Sotomayor, sin que nadie en la prueba se atreviese a ponerse enfrente de él. Ganada esta cátedra, que con tanta fama había desempeñado Domingo Soto, la retuvo Pedro de Sotomayor hasta su muerte, acaecida en 1564. El 22 de Noviembre de este año la ganó Mancio de Corpus Christi, natural de Becerril de Campos y uno de los discípulos más predilectos de Vitoria, a quien oyó al lado de Cano y Martín de Ledesma. No tuvo competidor alguno por la fama que gozaba en Alcalá de ser uno de los mejores y más célebres teólogos del mundo. Dejó manuscritas sus lecciones, de

1 *De locis theologicis*, lib. XII, Prooem.

las cuales se aprovecharon para sus explicaciones de clase y edición de sus obras Bartolomé de Medina y Domingo Báñez, como ellos mismos lo confiesan. En ellas demuestra Mancio suma veneración por Santo Tomás de Aquino. Murió el 9 de Julio de 1576.

A la muerte de Mancio ascendió a la cátedra de Prima, Bartolomé de Medina, que venía desempeñando la cátedra de Durando en la misma Universidad de Salamanca, desde 1564 a 1576.

En la Epístola Dedicatoria de su obra *(Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis, auctore Fr. Bartholomaeo a Medina, O. P. Primariae Theologorum cathedrae apud Salmanticenses Praefecto*, Salmanticae, Typis haeredum Mathiae Gastii, 1578) nos demuestra palmariamente cómo en la Universidad de Salamanca se acostumbraba a dictar las lecciones y copiarlas por los discípulos, constituyendo éstas la base principal de las explicaciones sobre la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, e historia a la vez sumariamente la sucesión en la cátedra de Prima de los egregios discípulos de Francisco de Vitoria.

Después que hace el merecido elogio de este nuevo Sócrates, que tan bienhechora influencia ejerció en la enseñanza de la teología, llamándole *doctissimus... inter primos merito enumerandus, ut restaurator divinae theologiae optimo jure habendus*, etc., habla de Domingo Soto *primarius discipulus* y de Melchor Cano *sapientissimus longe ac doctissimus qui certe nulli est secundus*, y de la estela luminosa que estos dejaron en pos de sí, para confesar luego con humildad cuánto él se sirvió de sus lecciones manuscritas para escribir su exposición, añadiendo siem-

pre algo de nuevo, bebiendo siempre algo de la fuente perenne del Doctor Angélico. Son notables sus palabras: Sed neque in his, a me ante commemoratis (a saber Vitoria, Soto, Cano), desiit divinae sapientiae radius: floruerunt namque apud nos sapientissimi magistri Sotomayor, Peña, Mantius, quos honoris gratia nomino. Hi omnes in doctrinam D. Thomae annotationes reliquerunt, non quidem integras et perfectas, neque typis mandatas, sed in albeolis manuscriptis a discipulis exceptas. Quibus nos, qui pie illis in Christo defunctis supersumus, semper de novo addimus, semper aliquid ex D. Thomae fonte perenni exhaurimus».

Domingo Báñez que enseñó teología, como él mismo confiesa, no menos de veintiocho años, regentando en la Universidad de Salamanca primero la cátedra de Durando y luego la de Prima, que tuvo por maestros a Melchor Cano, a Diego de Chaves, *non minus insignis,* que dice él, sustituto por algún tiempo de Cano, cuando éste fué al Concilio de Trento, en la cátedra de Prima, y a Pedro de Sotomayor, nos dice en el Prólogo de sus Comentarios a la Suma teológica dos cosas entre otras: 1.ª, que los comentarios que ahora se propone editar los había dictado antes a sus discípulos: «quae hisce proximis Salmanticae in Primaria Sacrae Theologiae Cathedra publice legendo dictaveram in theologorum utilitatem quibusdam additionibus appositis prelo committere constitui» (1); y 2.ª, que todos los teólogos tenían la

1 *Dedicat.* Scholastica Commentaria in I p. Angelici Doctoris, auctore Fr. Dominico Bañes Mondragonensi Ord. Praed. in florentissima Salmanticensi Academia sacrae theologiae Primario professore, ab ipsomet correcta et aucta. Salmanticae 1585.

Suma de Santo Tomás y que por eso no incluyó en la primera edición el texto integro del Santo. «Quoniam theologis scribebam, quibus omnibus S. Doctoris Theologicam Summam in promptu esse judicabam, etc.» (1).

Esta enseñanza tomista prevalecía también en las cátedras de Filosofía, como era natural, sentándose en ellas discípulos tan amantes del Santo. Nótese lo que decía Báñez en el Prólogo a *Commentaria et Quaestiones in duos Aristotelis Stagyritae de Generatione et Corruptione libros*. Salmanticae, 1585. Compuestos y dictados a los discípulos hacía ya cerca de treinta años, se determinó a editarlos porque su amor a Santo Tomás no sufría que algunos modernos adulterasen su pensamiento o se apartasen de él aun en las cuestiones filosóficas. «*Haec nostra in duos* libros Aristotelis de Gen. et Corrupt. Commentaria, quae ante annos fere triginta composueram atque discipulis dictaveram, nunc tandem saepius examinata et limata in communem utilitatem edere non sine causa visum est». Y da la razón: «Aegre namque ferebam quod in hujusmodi physicis quaestionibus pertractandis a quibusdam junioribus D. Thomae sententia facile relinqueretur».

Lo mismo afirma Domingo Soto (2), quien no solo explicó las *Summulas* sino también los libros *Priorum et Posteriorum,* y dictó sus lecciones sobre los *Octo libros Physicorum* del Estagirita, y escribió además *super octo libros physicorum Aristotelis Quaestiones* (Salm. 1582) con el mismo fin que lo hizo

1 Prol. auctoris ad Lectorem.

2 Commentarii Fr. Dominici Soto Segobiensis Ord. Praed. artium ac Sacrae Theologiae Professoris in Dialecticam Aristotelis, ed. postrema. Salmanticae 1580.

después su discípulo Báñez, a saber vindicar a Santo Tomás de cuanto sin examen y selección le imputaban algunos intérpretes y en lo cual el santo no había pensado (Dedic. Joanni a Toleto, Cardinali Burgensi); y en el Prólogo *ad Quaestiones,* añade: «Haud verum vitio mihi vertendum est si in Philosophia S. Thom. cui citra invidiam de hac re primas deferunt, ego etiam propemodum auscultaverim».

Cuando Fr. Juan de Sto. Matía cursaba Artes en la Universidad de Salamanca, los artistas estudiaban después de las Súmmulas la *Lógica* y la *Física* los tratados de *Generatione* y de *Coelo,* la *Etica* y la *Política* de Aristóteles (1). Se estudiaba a Aristóteles, pero al Aristóteles que entonces se conocía, bautizado por Santo Tomás de Aquino, comentado conforme a sus principios por los tomistas más célebres de aquel tiempo, y ese aristotelismo estudió en la Universidad salmantina San Juan de la Cruz, el mismo que nosotros conocemos y nos enseñaron Miguel de la Trinidad, Antonio de la Madre de Dios, Diego de Jesús, Juan de la Anunciación, Alejandro de Jesús, Blas de la Concepción, Lorenzo del Santísimo Sacramento, Emerico de San Esteban, Gabriel de San Vicente, Manuel de San Buenaventura, Felipe de la Santísima Trinidad, José Gabino de la Purificación y otros innumerables, cuyas Obras filosóficas pueden verse frecuentemente citadas en nuestro *Cursus Philosophiae Scholasticae.*

Es, pues, evidente la influencia de Vitoria y sus discípulos en la restauración de la escolástica, indudables el dominio y la hegemonía que ejercía en las

1 P. Silverio de Santa Teresa, Preliminares, pág. 26.

aulas salmantinas el Aquinatense y por lo tanto innegable también el ambiente tomista que respiraban los estudiantes de filosofía y teología cuando San Juan de la Cruz se contaba entre ellos. Si los maestros fueron esencialmente tomistas, hay que decir lo mismo de sus discípulos, mientras no se demuestre que se apartaron de ellos en aquellos puntos capitales que forman el sistema tomista.

CAPITULO VI

INFLUENCIA BACONIANA EN S. JUAN DE LA CRUZ

En nuestro *Apuntes Históricos sobre la Filosofía en la Orden Carmelitana* (Burgos, 1928), pág. 38 y 39, escribimos lo siguiente: «Muchos beneméritos escritores que honraron con sus letras el hábito carmelitano en los comienzos de la Reforma habían cursado sus estudios, siendo aún seglares, en las célebres Universidades de Alcalá y de Salamanca, donde a la sazón privaban las doctrinas del Angélico; era, pues, natural que dirigieran los estudios filosóficos por los cauces tomistas en las aulas de la Reforma. San Juan de la Cruz, que fué el primer Rector tanto del Colegio Complutense (1571), como del de Baeza (1579) manifiesta claramente en sus obras místicas conocer a fondo la filosofía aristotélica y demuestra ser perfecto tomista, si bien en alguno que otro pasaje se ve la influencia de Juan Bacón, cuya lectura era frecuente entre los Carmelitas de la Antigua Observancia y estaba recomendada por los Capítulos Generales de aquella época».

En una nota del vol. II de nuestro *Cursus Philosophiae Scholasticae* (pág. 349 de la ed. 1.ª, 1922, y pág. 322 edic. 2.ª, 1924) ya habíamos indicado un punto doctrinal, en que San Juan de la Cruz se

apartaba del Angélico y seguía a Juan Bacón. ¿Había leído las Obras de este Doctor? (1).

Modestia aparte, fuimos los primeros en notar la influencia de los Doctores Carmelitas de la Antigua Observancia, especialmente de Juan Bacón en la formación filosófica de nuestro místico Doctor y primer Padre de la Reforma, pero no dimos a esa influencia, ni puede dársela una extensión que no tiene; no pasa de ser una influencia leve y no *concretizada en sistema.* Porque, fuera de dos o tres puntos, y no ciertamente capitales y quizás ni advertidos por el Santo como propios de los Doctores de la Orden, fundamos la existencia de esa influencia, más que en argumentos históricos ciertos y de hecho, en lo que *debió de suceder,* dado que los Capítulos Generales anteriores al Santo establecieron se leyesen también, y no se olvidasen los profesores de citar, cuando fuera oportuno y viniera al caso, los autores de la Orden.

Para un religioso que ama con pasión las glorias de su Orden sería gran satisfacción poder sostener que dentro de ella hubo una escuela propia, como tuvieron la suya los Franciscanos y distinta los Dominicos y formaron más tarde la suya los Jesuitas. Pudo formarse en nuestra Orden; no le faltaban Doctores para ello con sus opiniones y sen-

1 Desearíamos hallar un documento histórico donde constase que San Juan de la Cruz, estudiante de San Andrés, leyó a Juan Bacón y Miguel de Bolonia. Si se hallase, lo que nos parece casi imposible, entonces, quizás habría alguna razón más a favor de una ligera influencia baconiana en el Santo, no obstante ser tan pocas las reminiscencias baconianas que encontramos en sus libros. Ni debían estar los estudiantes muy sobrados de tiempo para poder preparar las lecciones, asistir a las clases de la Universidad y, por contera, leer esos infolios.

tencias propias. Pero en la Descalcez fué siempre Santo Tomás su Preceptor y en la Antigua Observancia aparece también el Angélico como el Doctor común durante el siglo XVI, a pesar de las reiteradas llamadas de los Capítulos Generales, como el de 1510 y 1548, a los Regentes y Lectores de filosofía y teología para que alegasen y defendiesen las opiniones de nuestros autores (1). La dirección marcadamente baconiana sólo aparece clara en los siglos XVII y XVIII, como puede comprobarse por los mismos títulos de las obras filosóficas y teológicas que en ellos se escribieron (2).

Parece históricamente cierto que los Carmelitas en la época de que tratamos tenían la *Suma* como texto (3), no omitiendo en sus explicaciones alegar y confirmar las opiniones de los nuestros. Las Constituciones de la Congregación Mantuana aprobadas por el Capítulo General celebrado el 18 de Abril de 1540, expresan claramente nuestro pensamiento: *Statuimus,* dicen en el c. XVI, *quod Regens legat principalem lectionem theologiae ex Summa S. Thomae...* non omittat tamen opinionem nostrorum Doctorum Joan. Bacconis et Michaelis a Bononia, ubi opus fuerit, afferre, propriis rationibus et argumentis confirmare».

Una página de la historia del Convento de San Andrés de Salamanca nos puede revelar la dirección que en dicho Colegio Carmelitano se daba a los es-

1 Apuntes Históricos sobre la Filosofía en la Orden Carmelitana, página 35.

2 Véanse unas cuantas en la página 36 de nuestros *Apuntes*.

3 De San Juan de la Cruz dice su biógrafo P. José de Jesús María; "estudiaba por Santo Tomás las lecciones que oía en escuelas." *Vida*, lib. I, c. 4.

tudiantes, aun poco después de haber pasado a la Descalcez San Juan de la Cruz.

Sin duda el teólogo y filósofo más notable que salió de ese Colegio (1) y en él enseñó fué Pedro Cornejo de Pedrosa, nacido en la misma ciudad de Salamanca el año 1570, y muerto el 31 de Marzo de 1618, a los 48 años de edad, que por eso en el elogio que después de su muerte le dedicó la Universidad salmantina se decía: «Incomparabili viro... non sine ingenti jactura *intempeste* exstincto».

Había sido novicio y colegial de San Andrés y tanta ciencia atesoró su inteligencia nada vulgar que el Papa Paulo V, admirando su erudición, vere dignum Ecclesiae Dei doctorem illum appellavit (2). Después de haber recorrido varios Conventos y Provincias de su Orden y haber desempeñado felizmente varias comisiones dentro y fuera de la misma, volvió a su patria en

1 El P. Silverio, loc. cit., pág. 29, copia en nota estas notables palabras del P. Jerónimo de San José: "Tenía allí (en Salamanca) la Sagrada Orden de nuestros Padres Observantes un insigne Colegio con título y advocación en aquel tiempo del glorioso Apóstol San Andrés, el cual mejorado el edificio con excelente y nueva fábrica, hoy tiene el título de Santa Teresa, nuestra Madre. Ha sido este ilustre Colegio como un presidio y alcázar fuerte de santidad, sabiduría y religión, donde se han criado escogidísimos soldados en ambas milicias espiritual y literaria, los cuales con las armas del ejemplo y doctrina en las manos, han defendido el cetro de la virtud y reino de las letras con insigne loa de su Religión y de aquella nobilísima Escuela. De todos estos fueron, entre otros, los muy Reverendos Padres maestros Fr. Alonso de Villalobos, Fr. Bartolomé Sánchez, Fr. Dionisio Juvero, Fr. Pedro Cornejo, Fr. Diego García, Fr. Martín Peraza, todos catedráticos muy aventajados de aquella universidad, en la cual concurrieron los más de ellos casi a un mismo tiempo y algunos, como fueron Juvero, Cornejo y Peraza, con extraordinaria fama de maestros insignes." *(Historia,* lib. I, c. VI, págs. 38-39).

2 Hurter. *Nomenclator litterarius,* t. 3, pag. 147.

cuya Universidad enseñó filosofía y teología con sumo aplauso de profesores y discípulos. Mas su pensamiento fué tan tomista que Villiers en la *Bibliotheca Carmelitana* escribe (pág. 568):

Inter professores cooptatus, cum de moribus Philosophiam studiossime Aristotelem interpretatus explicat tum sacrae scientiae arcana juxta Thomae Angelici Praeceptoris sensum, in cujus vestigiis nunquam non firmiter stetit, summa usus styli claritate usque ad ultimum vitae diem frequenti studiosorum turbae reserare non destitit».

Y en su vida escrita por Davila, Obispo de Plasencia se dice: «Thomistarum nullus, clarius, operosius et verius angelicum Doctorem percucurrit et aperuit, ita ut in eum eumdem spiritum commigrasse diceres» (1).

Es verdad que el mismo Hurter añade después de haber afirmado que nadie más tomista que Pedro Cornejo: «Ceterum scholae baconianae si non institutor, saltem promotor est», y lo afirma movido quizás, aunque no lo declara, por atribuírsele *Commentaria in Sent. libros Joannis Bachonis Carmelitae,* los cuales Comentarios se conservaban manuscritos en el Archivo del Convento de San Andrés, según Villiers. Pero tan dudosos le parecieron a este el origen y la paternidad de dichos Comentarios que pregunta: «Sed hoc opus est ne Petri Cornejo foetus, an ipsius Joannis Bacchonis tantum?» y deja sin contestación la pregunta.

El hecho cierto e indudable es que Pedro Cornejo sigue fidelísimamente a Santo Tomás en las diversas materias que explicó y que reunidas en dos volúmenes

1 Hurter, *Nomenclator,* loc. cit.

forman sus comentarios a las tres partes de la Suma Teológica del Angel de las Escuelas, editados primero en Valladolid (t. 1, 1 p., I-II, en 1628 y t. 2 in III. p. en 1629) y más tarde en Bamberga, 1671). Esta fidelidad a Santo Tomás pueden comprobarla cuantos quieran con solo hojear las obras de tan renombrado teólogo, o consultar a nuestros Salmaticenses Dogmáticos.

A lo que se infiere de estos argumentos extrínsecos es preciso ajustar la influencia baconiana que, como se ve, no pudo ser grande en la formación filosófica y teológica de San Juan de la Cruz dentro de la Orden y mientras fué colegial de San Andrés, y mucho menos, como veremos, en la Descalcez.

No seguirán ciertamente esta regla los que se han empeñado en sacar al místico Doctor del cuadro del tomismo para colocarle entre los eclécticos o hacerle baconiano. Pero creemos sinceramente que en su deseo de ensalzar al Santo atribuyéndole una gloria, de la cual no necesita para brillar como astro de primera magnitud en el firmamento de la Iglesia con la esplendente aureola del Doctorado, han exagerado algo la nota al apreciar los caracteres de su filosofía.

Por lo que hace al pasaje tomado del libro II, c. XII de la *Subida* que es uno de los dos o tres puntos en que el Santo parece distanciarse del Angélico es como sigue (1): «En este segundo libro, lo que primero ocurre ahora es el sentido corporal interior que es la imaginativa y fantasía; de la cual también habemos de vaciar todas las formas y aprehensiones ima-

1 Lo tomamos de la edición crítica hecha por el R. P. Silverio de Santa Teresa, t. II, págs. 113 y 114.

ginarias que naturalmente en él pueden caer, y probar cómo es imposible que el alma llegue a la unión de Dios hasta que cese su operación en ellas, por cuanto no pueden ser propio medio y próximo de tal unión.

Es, pues, de saber, que los sentidos de que aquí particularmente hablamos, son dos sentidos corporales interiores que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente se sirven el uno al otro; porque el uno discurre imaginando y el otro forma la imaginación o lo imaginado, fantaseando y para nuestro propósito (porque en el uno hay algo de discurso, aunque imperfecto e imperfectamente, y el otro forma la imagen, que es la imaginación) (1), lo mismo es tratar del uno que del otro».

«Todo lo que estos sentidos pueden recibir y fabricar, se llaman imaginaciones y fantasías, que son formas que con imagen y figura de cuerpo se representan a estos sentidos. Las cuales pueden ser de dos maneras: unas sobrenaturales... Otras naturales que son las que por su habilidad activamente puede fabricar en sí por su operación debajo de formas, figuras e imágenes».

Y en el cap. XVI dice: «Este sentido de la fantasía junto con la memoria es como *un archivo y receptáculo* del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles; y así, como si fuese un espejo, las tiene en sí, habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos, o como decimos, sobrenaturalmente; y así las representa al entendimiento...

1 El paréntesis es de la edición príncipe y lo trae en nota el P. Silverio.

Y no solo puede eso, más aún puede componer e imaginar otras a la semejanza de aquellas que allí conoce».

Compárense estos trazos del místico Doctor con los siguientes pasajes del Angel de las escuelas y digasenos qué diferencia notable hay entre el contenido de unos y otros.

«Vis imaginativa, dice Santo Tomás, est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines» (1).

«Principium phantasiae est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quae nullo modo sentimus, vel secundum totum, vel secundum partem, sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus internis conservatis» (2).

«Quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundum sensum..., tamen est quaedam operatio animae, in homine quae dividendo et componendo formal diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae» (3).

«Phantasia sine imaginatio est quasi *thesaurus* qui dam formarum per sensum acceptarum» (4).

Si Avicenna y Algazel introdujeron la fantasía como distinta de la imaginación, de donde lo tomó sin duda Bacón, señalándola como objeto propio «componere et dividere formas imaginatas». Santo Tomás

1 I-II, q. 15, a. 1.
2 I p., q. 111, a. 3 ad 1.
3 I p., q. 84, a. 7 ad 2.
4 I p., q. 78, a. 4.

no niega esta función a dicha potencia, pero nota que esa función no conviene a la fantasía de los brutos, sino solo al hombre (1), en cuanto en él la imaginativa participa de cierta abstracción en virtud de la cual puede *construir* y *crear* nuevas imágines con las ya recibidas de los sentidos tomando unas y dejando otras, dándose en ese acto de componer y dividir una especie de discurso *imperfecto* et *imperfectamente*, que dijo el místico Doctor, y que pudiéramos hallar también en la asociación de las imágenes, cuyas leyes indica el Angélico comentando el libro de *Memoria et reminiscentia* de Aristóteles (2).

Poco va, pues, en que el Santo enumere cinco sentidos interiores distinguiendo la fantasía de la imaginación y que el Angélico enumere cuatro solamente confundiendo o identificando realmente la fantasía y la imaginativa, cuando los dos les señalan las mismas funciones y el mismo objeto (3).

1 I p., q. 78, a. 4. Véase nuestro *Cursus Philos. Scholasticae. Psychol.* (ed. 2.ª) n. 167-179.

2 Ib., n. 178: "Reminiscens ex aliquo priori quod in memoriam habetur procedit ad reinveniendum id quod ex memoria excidit. Ad hoc autem praerequiritur existentia alicujus nexus inter utrumque." Vid. Cursus Philos. loc. cit. Y más claro en el Op. 43, c. 4: "In homine non solum est memoria sed etiam reminiscentia quae fit per quandam collationem intentionum individualium praeviarum ad formas, syllogistice discurrendo usque ad ultimo quaesitum. Istam autem excellentiam non habet in homine aestimativa et memoria per id quod est partis sensitivae, sed per affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem per quandam influentiam. Semper enim virtus inferior fortificatur ex conjunctione sui cum virtute superiori."

3 I p., q. 78, a. 4 y *De Anima*, a. 13.

CAPITULO VII

¿FUE ECLECTICO SAN JUAN DE LA CRUZ?

Se ha afirmado categóricamente que San Juan de la Cruz no es tomista, ni baconiano, sino ecléctico. Y nos parece tan equivocada esta apreciación que, ni aun con el atenuante de que en ese eclecticismo vence el elemento tomista, podemos dejarla pasar sin correctivo.

Para demostrarlo es preciso recordar lo que es un sistema filosófico y lo que se entiende por eclecticismo, sin cuyas nociones no es posible aventurar cuál es el sistema filosófico que sigue San Juan de la Cruz en la exposición de sus doctrinas ascético-místicas.

Un sistema filosófico no se constituye por una o varias verdades, principios o conclusiones aisladas sin conexión ni dependencia. Para que haya verdadero sistema se necesita unión lógica entre sus partes, entre las conclusiones y sus principios, de manera que formen un *todo* eslabonado con dependencia de uno o varios principios que sean como el nervio principal, a los cuales se subordinen y de los cuales procedan lógicamente todas las verdades complementarias. Todo sistema científico, semejante a un orga-

nismo viviente, está constituído por tres elementos: *unidad* de conjunto, *variedad* de partes y *encadenamiento* de las partes con el todo. Podría, por lo tanto, definirse: un conjunto de conceptos subordinados a uno o más principios y coordinados entre sí de modo que unos no puedan comprenderse sin los otros, no sólo por su conexión real, sino por su mutua dependencia de unos mismos principios; y extremando la definición, podríamos añadir con Kant que, sistema filosófico es una totalidad de conocimientos ordenados según un principio único.

Examínese la extructura de las teorías que pasan entre los sabios como verdaderos y distintos sistemas filosóficos, y se verá que no entran solamente en ellos la clasificación de las múltiples y variadas opiniones o sentencias que cada autor de un sistema ha enseñado apartándose de los demás, sino también la trabazón lógica de todas ellas como dependientes y originadas por un proceso riguroso de uno o varios puntos capitales, que pueden llamarse verdaderos centros del sistema. Si estudiamos la naturaleza del racionalismo, del empirismo, del cartesianismo, etc., etc., veremos correr por todas las partes de la filosofía, por todo el cuerpo filosófico los mismos principios y las mismas verdades reducidas a la unidad que les da la lógica. Esta ordenación sistemática es la que da mayor consistencia a una doctrina.

Un sistema no debe, pues, confundirse con la *tendencia* o disposición de un sujeto para aceptar alguna que otra opinión de un autor, ya que es una totalidad de conocimientos subordinados a uno o varios principios capitales; ni menos se debe identificar con el *método* filosófico, pues este se refiere

sólo a los medios encaminados al descubrimiento o exposición de la verdad; el método es un procedimiento, el sistema es su resultado, conjunto de verdades coordinadas y conexas con sus principios.

De donde se infiere que para calificar a un autor, v. gr. de baconiano, no basta que siga a Bacón en uno u otro punto doctrinal, sino que es preciso admita ese cúmulo de verdades y principios capitales que forman el sistema baconiano como distinto del sistema escotista, agustiniano, ecléctico, empirista, etc.

Porque el Angel de las Escuelas, v. gr. se aparte en algunos pasajes de Aristóteles o corrija sus opiniones al comentar sus libros, nadie tiene derecho para negar que fué aristotélico. Si San Juan de la Cruz copió a Bacón en algunas proposiciones en que este Doctor Carmelita se separó de Santo Tomás, ni esas proposiciones son suficientes para caracterizar y contradistinguir la filosofía baconiana de la tomista, ni sirven para formar un sistema que contraríe las tesis fundamentales de la filosofía del Aquinatense.

¿Sería ecléctico?

Si por eclecticismo entendemos, como Víctor Cousin, «la pretensión de no rechazar ningún sistema ni aceptar ninguno en su totalidad», «un tratado de paz sobre la base de recíprocas concesiones entre todos los sistemas de manera que pudieran comportarse unos con otros», «un todo real comprensivo de toda la verdad filosófica repartida en los cuatro sistemas que la integran, sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo», es evidente que ningún filósofo cristiano patrocinará con su razón el eclecticismo.

Aunque laudable en la intención, absurdo e irrealizable en la práctica era también el propósito que guia-

ba al gran pensador Leibnitz en su pasión de establecer la armonía en todos los órdenes. La idea genial, la característica de su pensamiento era la concentración de todos los sistemas en una filosofía que juntase en sí toda la verdad que en distintas formas se encuentra en la especulación científica de todas las edades y de todos los pueblos, pues haciendo notar los vestigios de la verdad que se hallan en los que nos precedieron, se sacaría, dice, el oro del lodo, el diamante de la mina y la luz de las tinieblas. Esto sería en efecto *perennis quaedam Philosophia* (1).

Todo eclecticismo que tienda a la fusión de varios sistemas por medio de una conciliación es harto peligroso, pues queriendo dar su poco de verdad a opiniones encontradas, hay el riesgo de perderla por entero, dice Balmes (2).

Pero si por eclecticismo se entiende la disposición o tendencia a sacar el oro de la verdad, la flor y nata de cada sistema (espíritu ecléctico), o el procedimiento para conseguirlo (método ecléctico), el eclecticismo puede y debe admitirse y no es patrimonio exclusivo de San Juan de la Cruz ni de otro Doctor alguno de la Iglesia, pues se supone en todo entendimiento bien disciplinado. Es el sano eclecticismo de que hablaba Clemente de Alejandría cuando escribió: «Por filosofía entiendo no la estoica, ni la platónica, ni la epicurea, ni la aristotélica; lo que estas escuelas hayan enseñado conforme a la verdad, a la justicia y a la piedad, a todo esto llamo *selecta* filosofía» (3). Es el método y la posición que tomó

1 Carta a Montmort, 26 Agosto 1714.

2 *Historia de la Filosofía*, n. 169.

3 "Philosophiam autem, non dico Stoicam, nec Platonicam aut

el mismo Sto. Tomás frente a los errores y opiniones de la filosofía pagana. «Es preciso, dice, tener en cuenta las opiniones de los antiguos cualesquiera que fuesen, porque esto nos ofrece la doble ventaja de ayudarnos lo bueno que dijeron y servirnos para evitar aquello en que erraron» (1). Este eclecticismo, o mejor, espíritu y método ecléctico, no puede contraponerse al tomismo, ni a ninguna otra escuela cristiana.

«Se ha escrito mucho, dice Balmes, en pro y en contra del eclecticismo; parece sin embargo que este no es punto que pueda ofrecer dudas, si se fija bien el estado de la cuestión. ¿Qué se entiende por eclecticismo? ¿Es buscar la verdad donde quiera que se halle? Entonces nadie dejará de ser ecléctico. Así lo profesaba San Clemente de Alejandría; en cuyo caso el eclécticismo no es más que el dictamen de la razón y del buen sentido. Si por eclecticismo se entiende la reunión de varios sistemas en uno, la manía de conciliar cosas contradictorias, la ausencia de principios que den trabazón y unidad a la ciencia, entonces el eclecticismo es el caos en la filosofía, la negación de la verdad, la muerte de la razón. Aclaremos estas ideas: el eclecticismo se refiere al método o a la doctrina; si al método, todos debemos ser eclécticos, porque todos debemos buscar la verdad donde quiera que se halle; si a la doctrina, no significa nada, o

Epicuream et Aristotelicam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent justitiam cum pia scientia, *totum hoc selectum τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημι,* dico philosophiam: cetera vero quae ex humanis ratiocinationibus praesecta adulterarunt ea nunquam divina dixerim. *Stromat,* I, c. 7. MG. 8, 731.

1 *In I de Anima,* lect. 2. Cfr. *I Contra Gent.,* c. 1.

expresa la confusión de todas las doctrinas, y por consiguiente la ruina de la verdad» (1).

Supuesta la verdad de estas explicaciones, se ve claramente 1) que tomar algún pensamiento, alguna idea o razonamiento de algún escritor, seguirle en algún pasaje, sentencia u opinión opuesta al parecer y enseñanza de otros autores, indicará, si se quiere, *espíritu* ecléctico, el cual se halla en todos los verdaderos sabios, pero no merecerá el dictado de *sistema* ecléctico; 2) contraponer el eclecticismo de San Juan de la Cruz al tomismo, diciendo de él que no fué baconiano, ni tomista, sino ecléctico, no pasa de ser un dicho sin fundamento real. El místico Doctor no intentó formar un sistema filosófico, pues otro era su blanco y menos un sistema ecléctico que le separe del tomismo. Objetivamente se encontrarán en sus obras algunas ideas platónicas, baconianas, no lo discutiremos ahora, pero no son tantas ni tales que por ellas viva fuera del sistema tomista (2).

No seguirá aquel servilismo rutinario de algunos escritores que parecen haber jurado en la palabra del maestro, como diría Melchor Cano, y de propósito no se apartan un ápice de lo que él enseñó; esto no se encuentra en sus obras, porque tam-

1 Ib., n. 170.

2 El P. Crisógono de Jesús Sacramentado, nos da la razón en la pág. 105 del t. 1.º, *San Juan de la Cruz, Su obra científica y su obra literaria*, donde, olvidándose sin duda de lo que había dicho en la pág. 27, "es cierto que San Juan de la Cruz ni es baconiano, ni tomista, ni bolonista, sino ecléctico", escribe: "Todo sistema místico ha de tener sus principios que, dándole unidad, sirvan de centro en torno del cual se mueva y se desarrolle toda la doctrina. Esos principios son los que caracterizan el sistema, y en San Juan de la Cruz son tomistas, a excepción de uno solo." Si en Teología era tomista el sistema del místico Doctor ¿no lo sería en filosofía?

poco se propuso escribir un tratado de filosofía ni de teología escolástica; pero que los principios filosóficos de que echa mano con tanta frecuencia son aristotélico-tomistas es tan cierto que ciega quien no lo vea. En San Juan de la Cruz no se puede contraponer el dictado de ecléctico al de tomista.

La base fundamental de donde arranca todo el sistema ascético-místico del Reformador del Carmelo es la necesidad imprescindible de la desnudez absoluta y del vacío completo que debe hacerse en las potencias del alma como medio indispensable y camino único para llegar a la cumbre del monte de la perfección, ya que todo apetito por pequeño que sea, toda imagen o aprehensión y afecto de criatura impide la perfecta unión con Dios y por su infinita desproporción no pueden servir de medio para llegar a él. Pues bien, esa idea genial y característica del Santo de ir por la *Nada* al *Todo* que resalta en todos sus tratados y presta unidad a su sistema místico, esa teoría sanjuanista se funda filosóficamente en las múltiples y capitales enseñanzas de la escuela tomista, tales como las relaciones entre el acto y la potencia, la materia y la forma, la generación y corrupción, el modo de obrar de las potencias, la mutua dependencia del alma y del cuerpo, la analogía del ser, la infinita distancia entre Dios y las criaturas, etc., etc. No se perciben ciertamente los detalles que completan un sistema filosófico, pero, ¿quién puede exigirlos en un tratado de mística teología? No se hallan aquellas distinciones y subdistinciones y sutilezas con que tropezamos en algunos escolásticos y especialmente en el Carmelita Bacón, agudísimo como pocos, pero eso no empece para que pueda ser considerado como uno

de los discípulos más aventajados de la gloriosa escuela del Angélico Maestro.

En una palabra: San Juan de la Cruz aplica siempre a su doctrina los puntos capitales que forman el nervio y la clave del sistema filosófico a que dió nombre el Angel de las Escuelas: luego San Juan de la Cruz es un verdadero y perfecto tomista.

Veamos algunos de esos puntos.

CAPITULO VIII

HYLEMORFISMO

Sabido es que, según el sistema aristotélico-tomista, todos los cuerpos se componen de dos principios esenciales, pasivo el uno y activo el otro, llamados *materia prima* y *forma sustancial.*

Se podrá quizás discrepar en la explicación de la naturaleza de esos dos principios, y aun ridiculizar esa teoría, como lo han hecho irreflexivamente muchos naturalistas, viéndose luego precisados, como Leibnitz, «a rehabilitar las formas sustanciales tan desacreditadas en la actualidad» (1), pero nadie podrá dudar de la existencia de dos elementos esencialmente distintos, causa y origen de las diversas propiedades que vemos en los cuerpos.

Dogma es este, dice el eximio Suárez, tan recibido en Filosofía que argüiría gran ignorancia su negación y es tan conforme a la fe cristiana que la certidumbre de esta se aumenta no poco por él (2). Es, además, la solución más racional que se puede

1 *Sistema nuevo de la naturaleza,* n. 3.

2 "Hoc dogma ita receptum in Philosophia est, ut sine magna ignorantia negari non possit, estque ita consentaneum fidei christianae ut ejus certitudo non parum inde augeatur." *Metaphys.,* Disp. XV, sec. I, n. 5.

dar al problema, capitalísimo en Cosmología, de la constitución de los cuerpos y consecuencia y aplicación de aquel otro dogma y principio generalísimo de Metafísica que supone a todos los seres criados compuestos de *acto* y *potencia,* en virtud del cual aun los seres más elevados se distinguen de Dios acto purísimo y absolutamente perfecto, incompatible con todo género de potencialidad, pues nada tiene que adquirir, ya que es la plenitud del ser y de toda perfección.

Uno y otro dogma filosóficos, el de la materia y la forma, y el más general del acto y la potencia, tienen infinitas aplicaciones en todas las partes de la Filosofía y son fundamentales en la doctrina tomista.

Tracemos algunos rasgos que caracterizan el hilemorfismo, para que luego se vea que en sus líneas generales, a lo que se puede colegir, encuadra bien lo que enseña San Juan de la Cruz en sus obras. Pero repetimos una vez más que no debemos buscar coincidencia en los detalles, ni una delineación completa de este sistema en el Santo, pues ni tal cosa pasó por su mente, ya que otro muy distinto fué su propósito; ni previó, sin duda, que habíamos de traerle a terreno tan bajo e infecundo, para el aprovechamiento espiritual de las almas, que es lo único que él intentaba.

No es fácil explicar la naturaleza de esos dos elementos primordiales que componen todos los cuerpos. «He estado largo tiempo sin poder comprender qué era esto (la materia), porque los mismos que me lo explicaban no lo entendían», dice San Agustín; y pregunta después «qué es, por lo tanto, esta *materia?* Lo que hace que las cosas sujetas a mudanzas sean capaces de nuevas *formas,* que les vienen cuando se

mudan. ¿Y qué es esto? ¿Es un espíritu? ¿Es un cuerpo? ¿Es una especie de espíritu o una especie de cuerpo? Yo diría que es un nada que es algo, o un ser que es nada, si pudiera decirse lo uno o lo otro. Porque precisa ser ya alguna cosa para ser capaz de esas formas que vemos, y que al presente distinguen las diferentes especies de las cosas» (1).

Los escolásticos conciben la materia prima como una cosa perfectible; la forma como una cosa perfectiva; y el resultado de la unión de las dos, como una cosa perfecta. La materia es un elemento pasivo, informe, imperfecto; la forma es principio de actividad, de unidad y de perfección, por eso la definen los escolásticos: *actus primus corporis,* el acto primero del cuerpo (2).

Nada puede existir sin alguna forma; la materia no tiene existencia propia, existe por la forma que la determina y concreta para constituir con ella un ser. Según Santo Tomás, ni Dios con su omnipotencia puede conservar la materia sin alguna forma, porque sería un acto sin acto. De aquí la necesidad de las transformaciones. Al corromperse o desaparecer una forma, es preciso venga otra a informar la materia. Por otra parte, en el mismo compuesto natural no pueden coexistir dos formas sustanciales. Esta afirmación es punto capital en la doctrina tomista; lo contrario destruiría la unidad sustancial del supuesto, porque nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam res habet esse; ab eodem enim ha-

1 *Confesiones,* lib. XII, c. 6.

2 Complutenses, *Disputationes in octo libros physicorum Aristotelis,* Disput. IV, q. 1.

bet res quod sit ens et quod sit una» (1). Y sería superflua la multiplicación de las formas sustanciales en el compuesto natural, porque las formas superiores contienen la perfección y potencia de las formas inferiores superándolas a todas, así como los números mayores, dice el Angélico, copiando a Aristóteles, contienen a los menores y los exceden en alguna unidad, y el pentágono contiene, excediéndolo, al cuadrilátero y éste contiene a su vez eminentemente al triángulo. Luego si unas formas contienen a otras, al aparecer la más perfecta, desaparece la menos perfecta y no tiene razón de ser.

En la teoría tomista, el proceso de la generación de las formas es el siguiente: el cuerpo se dispone para la recepción de una forma nueva por la alteración sucesiva de las cualidades accidentales; la alteración es como el instrumento para la generación o *causa dispositiva; modificado* el sujeto por sucesivas cualidades, pide otra forma; a la introducción de una, resulta que desaparece la otra y vice-versa: *Generatio unius corruptio alterius,* es decir, que a la generación de una forma acompaña siempre la desaparición de otra, y no se hace aquella sin que tenga lugar ésta, porque dos formas sustanciales no pueden informar un mismo compuesto natural; porque la multiplicidad de formas sustanciales en un sujeto es incompatible con la unidad sustancial (2).

Esta misma es la teoría de las transformaciones sucesivas y del vacío que campea en las obras del místico Doctor San Juan de la Cruz.

1 I p., q. 76, a. 3.
2 I p., q. 76, a. 4.

Para que Dios llene los senos del alma con sus gracias y mercedes sobrenaturales, preciso es que desaparezca de ella toda afición natural de cosa terrena. A la desnudez de las potencias responderá la cumplida y superabundante satisfacción de sus deseos. El vacío completo del alma, mediante la negación absoluta de todos sus propios quereres, se llenará con la posesión de Dios, bien infinito y plenitud de todo ser. La naturaleza, dice el Angélico, aborrece el vacío; la materia no puede existir sin alguna forma; suprimida una, viene otra; dos formas contrarias no pueden coexistir en el mismo sujeto. Se quiere mayor paralelismo?

Toda transformación o mutación tiene tres términos, dicen los tomistas, porque es *vía ad terminum* y el primer término es el término *a quo,* y por ahí empieza el místico Doctor a preparar el alma para la transformación en Dios (terminus ad quem). En el «tránsito que hace el alma a la unión de Dios», el término de donde sale «es ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo, que poseía, en negación de ellas»; el «medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión», «es la fe», y el «término a donde va» «es Dios» (1). Pero salida y desnuda el alma de todo lo que no es Dios, no queda vacía, sino henchida de bienes sobrenaturales; la materia no puede existir sin alguna forma y repugna la existencia del vacío absoluto.

Se ha llamado al Santo el cantor de la *Nada,* por la desnudez absoluta por la cual lleva al alma a la unión con Dios; y con la misma razón pudiera lla-

1 *Subida,* lib. I, c. 2.

marse el cantor del *Todo*, porque no deja al alma después de esa desnudez en la oscuridad y en el vacío, sino que la llena de Dios y de las claridades de la eterna luz. En la teoría del Santo, el vacío y la plenitud son correlativos, como lo son el *Todo* y la *Nada*. La materia no puede existir sin alguna forma, el vacío absoluto repugna, decían los escolásticos. Por eso el místico Doctor, como fundamento y síntesis a la vez de cuanto había de decir en sus obras y del principio por donde han de comenzar a subir al monte de la perfección y del camino que deben recorrer y de la cumbre a la cual deben llegar las almas perfectas, puso en la figura del Monte que dibujó, estos versos, entre otros:

1. Para gustarlo todo
   No quieras tener gusto en nada.
2. Para venir a saberlo todo
   No quieras saber algo en nada.
3. Para venir a poseerlo todo
   No quieras poseer algo en nada.
4. Para venir a serlo todo
   No quieras ser algo en nada.
1. Cuando reparas en algo
   Dejas de arrojarte al todo;
2. Porque para venir del todo al todo
   Has de negarte del todo en todo.
3. Y cuando lo vengas todo a tener
   Has de tenerlo sin nada querer.
4. Porque si quieres tener algo en todo
   No tienes puro en Dios tu tesoro.

Gran desnudez y vacío absoluto exige el severo asceta del Carmelo a las almas, porque no se intro-

duce una forma, dicen los tomistas, sin que desaparezca otra, y el Todo no puede entrar en el alma sin que esta no se halle en la nada. Pero «en esta desnudez halla el alma espiritual su quietud y descanso; porque no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad, pues que cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga» (1).

La teoría sanjuanista de la purgación de los sentidos y potencias, de la parte inferior y aun de la parte racional para llegar a la unión con Dios se funda en el principio filosófico de que dos formas o cualidades contrarias no pueden hallarse en un mismo sujeto. «La causa, dice el Santo, porque le es necesario al alma para llegar a la divina unión de Dios pasar esta noche oscura de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las aficiones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí, porque no puede convenir la luz con las tinieblas... La razón es, porque dos contrarios (según nos enseña la filosofía), no pueden caber en un sujeto, y porque las tinieblas, que son las aficiones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí, según a los Corintios enseña San Pablo..., de aquí es que en el alma no se puede asentar la luz de la Divina unión, si primero no se ahuyentan las aficiones de ella» (2).

1 *Subida,* lib. I, c. 13, n. 13.
2 *Subida,* lib. I, c. 4, n. 1 y 2.

Y por el mismo principio explica el Santo los daños que causan los apetitos en el alma y los bienes de su negación se siguen. «La causa por qué cualquier acto de apetito voluntario, escribe él, produce en el alma todos estos efectos juntos (ceguera, tormento, inmundicia, flaqueza) es por la contrariedad que derechamente tiene contra todos los actos de virtud que producen en el alma los efectos contrarios. Porque así como un acto de virtud produce en el alma y cría juntamente suavidad, paz y consuelo, luz, limpieza y fortaleza, así, un apetito desordenado causa tormento, fatiga, cansancio, ceguera y flaqueza. Todas las virtudes crecen en el ejercicio de una; y todos los vicios crecen en el de uno y los dejos de ellos en el alma» (1).

Toda transformación o mutación en el sistema tomista tiene dos fases distintas, pero inseparables, porque la una acompaña, o mejor dicho, sigue a la otra: *generatio unius corruptio alterius*. Y las dos están bien manifiestas en la transformación que San Juan quiere hacer del hombre viejo en el hombre nuevo. Para llegar a la unión con Dios «conviene ir desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural» (2). Si la memoria, dice en otra parte de ese mismo capítulo, se ha de unir con Dios, «no puede ser si no se desune totalmente de todas las formas que no son Dios» (3). Y como dice en otra parte; el alma que ha de llegar a la unión divina

1 *Subida*, lib. I, c. 12, n. 5.
2 *Subida*, lib. III, c. 2, n. 2.
3 Ib. n. 4.

ha de estar sin forma alguna o límite de imagen, como Dios lo está (1).

Aun más explícitamente declara el santo la doctrina tomista diciendo: «Claro está que por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo de nombre de criatura, cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios, por cuanto no pueden caber dos contrarios, según dicen los filósofos, en un sujeto; y también dijimos en el cuarto capítulo y afición de Dios y afición de criatura son contrarios y así no caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios... Porque ¿qué tiene que ver criatura con Criador? ¿sensual con espiritual? ¿visible con invisible? ¿temporal con eterno? manjar celestial, puro, espiritual, con el manjar del sentido puro sensual? ¿desnudez de Cristo con asimiento a alguna cosa? Por tanto, *así como en la generación natural no se puede introducir una forma, sin que primero se expela del sujeto la forma contraria que precede, la cual estando es impedimento de la otra por la contrariedad que tienen las dos entre sí,* así, en tanto que el alma se sujeta al espíritu sensual, no puede entrar en ella el espíritu puro intelectual» (2).

Hasta el mismo ejemplo que sirve al Angélico para explicar las mutaciones sustanciales, lo aplica el santo a su teoría. «En este camino (de la divina unión) siempre se ha de caminar para llegar. Lo cual es ir siempre quitando quereres, no sustentándolos; y si no se acaban todos de quitar, no se acaba de

1 *Subida,* lib. II, c. 16 por todo el capítulo.

2 Ib., lib. I, c. 6, ns. 1 y 2.

llegar. Porque así como el madero no se transforma en el fuego por un solo grado de calor que falte en su disposición, así no se transformará el alma en Dios perfectamente por una imperfección que tenga, aunque sea menos que apetito voluntario, porque como después se dirá en la noche de la fe, el alma no tiene más de una voluntad, y esa, si se embaraza y emplea en algo, no queda libre, sola y pura, como se requiere para la divina transformación» (1). Y es que en la teoría del Angélico, la última disposición, por una necesidad natural, introduce la forma en el compuesto y es causa de ella (2).

No cabe mayor conformidad en esta cuestión tan capital en Cosmología entre ambos Doctores de la Iglesia.

1 *Subida,* lib. I, c. 11, n. 6.
2 Cfr. *Cursus Philos. Schol.,* vol. II, n. 264 y sigs.

CAPITULO IX

INFLUENCIA MUTUA DEL ALMA Y DEL CUERPO

El punto de partida de toda la Psicología escolástica es la afirmación de la unidad sustancial del hombre; y problema capital de la misma ciencia es también la consecuencia que forzosamente se desprende de esa unión sustancial, a saber, la solidaridad o comercio entre el alma y el cuerpo.

Estas dos afirmaciones, explicadas por la existencia de una sola forma sustancial en el compuesto humano, forman la tesis central del sistema antropológico aristotélico-tomista, dentro del cual se mueve San Juan de la Cruz, suponiendo esas afirmaciones como *base psíquica* de los múltiples fenómenos que estudia en la vida de los principiantes, aprovechados y perfectos, al enderezar sus pasos por el camino de la mortificación de los apetitos y la purgación del entendimiento, de la memoria y de la voluntad, y hasta de los efectos de la más subida contemplación y unión del alma con Dios. No se puede, por lo tanto, dudar que el Santo fué un perfecto tomista en esta doctrina fundamental de la escuela, pues a ella acude para dar la razón *psicológica* de muchos hechos ascéticos y místicos, cuya razón y causa inmediata y sobrenatural

es de otro orden superior, en el cual no entramos en este estudio.

Entre los hechos que se imponen a nuestra conciencia hay uno fundamental que es la única explicación natural y satisfactoria de otros innumerables: es la unidad del *yo* en medio de una infinita variedad de operaciones tanto intelectuales, como sensitivas y orgánicas que ejecuta; porque decimos con toda verdad *yo* amo, *yo* entiendo, *yo* gozo, *yo* como, *yo* ando, *yo* siento. La conciencia me dice, y no puedo negarlo, que estoy unido estrechamente a mi cuerpo, más que el piloto al navío, que el cuerpo es algo mío, algo propio, que forma parte esencial de mi ser, y ese hecho me lleva a afirmar con toda certeza que el cuerpo no está sólo en mí, que hay algo más que materia y que ni el cuerpo solo, ni el alma sola es el hombre. Hay, pues, en el hombre una unión de dos sustancias; pero no son dos componentes aislados y subsistentes y completos por sí, sino que están unidos naturalmente, completándose el uno al otro, formando una sola sustancia, una sola naturaleza y una sola persona: el hombre. Maravillosamente lo dijo Sto. Tomás: «Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostro duplex unitas, naturae et personae» (1). La unidad sustancial del hombre en una dualidad de elementos nos da la definición exacta del mismo, tradicional en las escuelas: *es un animal racional.*

La escuela platónica negando esa unidad natural, admitiendo en el hombre dos sustancias separadas y completas, sin más unión entre sí que la que puede tener la cítara con el que toca, destruye eviden-

1 III p., q. 2, a 1 ad 2.

temente la naturaleza íntima del hombre y jamás podrá explicar el hecho indiscutible de la unidad del *yo* realizando diversas y aun encontradas operaciones. De ahí su definición falsa o inexacta que más tarde copió de Bonald: *el hombre es una inteligencia servida por órganos.*

La teoría tomista de la unidad sustancial no puede explicarse sino por otra afirmación: el alma racional es la única forma sustancial del compuesto humano. El cuerpo no tiene subsistencia propia, la tiene del alma que es la que da al hombre la razón, la sensibilidad, la vida, la corporeidad y el ser (1). Si el alma y el cuerpo tuvieran subsistencias propias, formarían necesariamente dos seres subsistentes y no se explicaría razonablemente cómo las acciones de entrambos se atribuyen a un solo principio y la acción es una, porque como dice Santo Tomás y lo atestigua la conciencia, *idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire.* Hay en el hombre múltiples facultades y muchos y diversos actos. El sujeto *inmediato* de unos es distinto del sujeto *inmediato* de otros, porque ni la visión se atribuye a la voluntad, ni el gozo a la vista, y sin embargo el sujeto *primero* en unos y en otros es el mismo; no hay en el hombre sino una sustancia, la sustancia una del compuesto humano, el yo.

Se comprende, dice Santo Tomás, que dos o más seres subsistentes concurran a la producción de un mismo efecto total, v. gr. al movimiento de un barco cuando varios hombres reman al mismo tiempo, *sicut*

1 "Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo." I p., q. 76 a 6 ad 1.

multi trahentes navim; pero no se concibe que su acción sea una ex parte trahentium, sed multae actiones quae sunt diversi impulsus ad trahendum, sino muchas acciones, tantas cuantos son los remeros. Es así que la sensación es una; luego el alma y el cuerpo no son dos seres que obran de consuno, sino un solo ser (1), el ser que resulta de la información del cuerpo por el alma humana, el hombre. Así se explica que el primer principio y el primer sujeto de todos los fenómenos y de todos los actos ya del cuerpo, ya del alma, sea un supuesto único, una persona, el hombre o el *yo* humano.

Y esta es la raíz en que se funda la explicación natural de ese otro hecho indiscutible y de capital importancia en toda la Psicología: la solidaridad o mutua influencia del cuerpo y del espíritu, de los sentidos y de la razón.

Este hecho no necesita demostración; sin embargo las pruebas abundan. La vida psíquica sensible, e indirectamente la vida intelectual, dependen de la integridad de los órganos y siguen, dice Mercier, todas las vicisitudes de la vida nerviosa. «La influencia del físico sobre el moral del hombre está de tal manera pronunciada, escribe Debreyne, que puede creerse posible la solución del siguiente problema: Dado el hombre físico, determinar el grado y extensión de sus facultades morales, la naturaleza de su talento o su disposición a adquirirla, su carácter, sus inclinaciones, afecciones, pasiones y hasta cierto punto sus vicios y virtudes, es decir, sus fuertes y próximas predisposiciones». Más breve, pero

1 *Contra Gent.*, lib. II, c. 57.

aún más atrevidamente había dicho Santo Tomás: Dicendum quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis» (1).

Que el espíritu reacciona sobre el cuerpo, está comprobado también por numerosos hechos. Una violenta emoción mental puede ser causa de una parálisis; una noticia inesperada, desagradable, puede causar la muerte. Feré llegó a demostrar con bastante certeza y con la ayuda de un dinamómetro de Duchenne de Boulogne que el ejercicio de la inteligencia causa un aumento momentáneo de los movimientos voluntarios y que la energía de estos movimientos está en razón directa con la representación de su intensidad mental. Los experimentos tan instructivos de Mosso han demostrado que la actividad intelectual, por débil que sea, se refleja en la vida orgánica, y por medio de un aparato especial, el pletismógrafo, ha hecho ver el sabio fisiólogo que hay relación entre la cantidad de sangre que afluye al cerebro, y la intensidad del trabajo intelectual del espíritu. Según Flint, la verdadera característica de las actividades cerebrales consiste en el aumento de la proporción de colesterina en la sangre y en la pérdida de los fosfatos alcalinos. Estos fosfatos alcalinos se forman a expensas del exceso del ácido fosfórico producido por el trabajo cerebral.

No puede ponerse en duda la dependencia de las facultades intelectuales de la sensibilidad puesto que pertenece a los sentidos dar al entendimiento el objeto sobre el que ha de ejercer su actividad. Es también incontestable la dependencia de las fa-

1 *De pot.*, q. 3, a 9 ad 7.

cultades sensitivas y orgánicas de las superiores; es tal la abstracción de algunos hombres que durante su trabajo mental no se dan cuenta de las necesidades del cuerpo y una excesiva intensidad intelectiva produce en ellos la *apepsia* o la perturbación del proceso químico de la digestión (1).

En una palabra, todas las potencias y fuerzas vitales que están en ejercicio son solidarias en nosotros; obran unas en otras hasta tal punto que cuando una se gasta con exceso, las otras se resienten: *Cum una operatio fuerit intensa impedit aliam,* dijo Sto. Tomás registrando este hecho de conciencia; y la razón de ese hecho está en la unidad del principio de todas esas operaciones en el hombre: *quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum* (2). Esta solución tomista es la única que explica satisfactoriamente los hechos de conciencia comprobados también por la experiencia.

Porque las teorías de Platón, de Descartes, Malebranch, Leibnitz y otras semejantes suprimen el comercio real del alma y del cuerpo que intentan explicar, ya que según Platón el alma se une al cuerpo *ut motor mobili,* como el piloto al navío o el caballero a su cabalgadura; para Descartes el cuerpo y el alma subsisten sin ninguna comunicación de su ser; y ese comercio recíproco, que notamos entre ellos, es una simple coincidencia establecida por la voluntad de Dios entre los movimientos del cuerpo y las exigencias del alma; o según Malebranch, es más aparente que real, pues ni el cuerpo ni el alma

1 Cfr. *Cursus Philos. Schol., Psychol.,* n. 446-452 y *Philos. Mor. et Soc.,* Disp. II, q. 2, a. 2.

2 I p., q. 76, a. 3.

son verdaderas causas de esos actos, sino causas ocasionales que determinan a Dios, única causa real, a obrar de esta o de otra manera. Y en opinión del célebre Leibnitz, Dios interviene para que el alma y el cuerpo vayan acordes en el ejercicio de su actividad, como un obrero para que vayan acordes dos péndulos. Pero esta opinión, llamada por su autor *armonía preestablecida,* porque Dios puso al principio acordes o en armonía al cuerpo y al alma, suprime la solidaridad íntima, el comercio recíproco, real, entre el alma y el cuerpo; luego ella, como las demás apuntadas, no explica los hechos indiscutibles de conciencia.

Esta influencia real y dependencia mutua del cuerpo en el alma y del alma en el cuerpo están admirablemente expresadas en dos sentencias de la Santa Escritura: *Corpus quod corrumpitur agravat animam* (1), y *Frequens meditatio carnis aflictio est* (2).

Estos hechos de conciencia tienen una doble causa, como ya hemos indicado: La primera es que, como todas las facultades del alma proceden de un mismo principio o supuesto, la actividad de cada una de ellas ejerce naturalmente cierta influencia en las demás: «Cum una operatio fuerit intensa impedit aliam», que decíamos con Santo Tomás (3). La se-

1 *Sap.*, IX, 15.

2 *Eccl.*, XII, 12.

3 "Diversae vires quae non radicantur in uno principio non impediunt se invicem in agendo... Videmus autem quod diversae operationes animae impediunt se, cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones et vires, quae sunt eorum proxima principia, reducantur in unum principium." *Contra Gent.*, lib. II, c. 58.

gunda es que la voluntad libre puede ejercer verdadero imperio en las demás facultades y por tanto ocupar en provecho de la actividad intelectual una parte de la energía que de otro modo se gastaría en funciones sensibles (1).

En estos principios tomistas pueden tener su explicación psicológica los fenómenos y efectos de los arrobamientos y de los éxtasis, y su base natural y su fundamento psíquico todo el orden purgativo de las potencias que introduce San Juan de la Cruz en sus obras.

En la teoría aristotélico-tomista, que estamos examinando, se destacan dos cosas, como ha podido observar el lector. Primera: los hechos, o sea, la solidaridad y dependencia entre las potencias del alma, entre la parte sensitiva y espiritual. Segunda: la causa explicativa de esos hechos, que, según la escuela tomista, es la unidad natural o sustancial del compuesto humano (2).

Pues veamos ahora, cómo San Juan de la Cruz registra en sus escritos aquellos hechos, y cómo acude a la misma explicación tomista para señalar su causa. No tenemos más que copiar, porque son tan cla-

1 "Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus." I p., q. 82, a. 4.

2 Esta doctrina de la unidad sustancial del hombre contiene, y es consecuencia de ella, la razón última de la teoría que más arriba hemos demostrado acerca del *objeto propio* del entendimiento humano. Materia y espíritu, el hombre tiene por objeto proporcionado a su naturaleza lo espiritual en la materia, lo inteligible en lo sensible, las razones inteligibles de los seres corporales. Aquí se verifica el principio: "operari sequitur esse; modus operandi sequitur modum essendi; la operación resulta del ser y le es proporcionada: a tal ser, tal acto." Mercier. *Psicol.*, n. 236.

ras y castizas sus frases que no dan lugar a interpretación ni a comento.

Desde la primera página de la *Subida* demuestra el Santo Doctor la influencia mutua y recíproca dependencia de las «dos partes del hombre, conviene a saber, sensitiva y espiritual» (1), pues ya en el capítulo primero y 1.ª canción «canta el alma la dichosa suerte y ventura que tuvo en salir de todas las cosas afuera, y de los apetitos e imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre, por el desorden que tiene de la razón. Para cuya inteligencia es de saber, que para que un alma llegue al estado de perfección, ordinariamente, ha de pasar primero por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma... La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma... La segunda, es de la parte espiritual (2). Y ¿qué otra cosa prueban los capítulos del VI al X inclusive, donde trata de los daños que los apetitos causan al alma en quien viven, pues «la cansan, atormentan, escurecen, ensucian y enflaquecen» (3), y «la entibian y enflaquecen para que no tenga fuerza para seguir la virtud y perseverar en ella? Porque por el mismo caso que la fuerza del apetito se reparte, queda menos fuerte que si estuviera entero en una cosa sola; y cuanto más cosas se reparte, menos es para cada una de ellas: que por eso dicen los filósofos, que la virtud unida es más fuerte que ella misma si se derrama. Y por tanto, está claro que si el apetito de la voluntad se derrama en otra cosa

1 *Noche Oscura,* lib. I, c. 8, n. 1.
2 *Subida,* lib. I, c. 1, n. 1 y 2.
3 Ib., lib. I, c. 6, n. 4.

fuera de la virtud, ha de quedar muy flaco para la virtud. Y así, el alma que tiene la voluntad repartida en menudencias, es como el agua, que teniendo por donde se derramar hacia abajo, no crece para arriba, y así no es de provecho» (1).

Así como la parte sensitiva no ordenada perjudica moralmente al espíritu, éste con su fuerza atrae a la parte sensitiva ejerciendo en ella su superioridad. Los aprovechados experimentan, dice el Santo, «dulces comunicaciones, para que así, atraída y saboreada del gusto la parte sensitiva que del espíritu manaba, se aunase y acomodase en uno con el espíritu, comiendo, cada uno en su manera, de un mismo manjar espiritual y en *un mismo plato de un solo supuesto y sujeto,* para que así ellos, en alguna manera juntos y conformes en uno, estén dispuestos para sufrir la áspera y dura purgación del espíritu que les espera; porque en ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra» (2).

Cuán pesados y pavorosos sean al alma santa el influjo y dependencia del cuerpo, lo expone admirablemente el cantor del Carmelo, hablando de cómo el alma se ve morir de amor, en aquella estrofa del Cántico:

> Mas ¿cómo perseveras
> ¡Oh vida! no viviendo donde vives,
> Y haciendo porque mueras,
> Las flechas que recibes,
> De lo que del Amado en tí concibes?

1 Ib., c. 10, n. 1.
2 *Noche Oscura,* lib. II, c. 3, n. 1.

«Como el alma, dice, ve que tiene su vida natural en Dios por el ser que en él tiene y también su vida espiritual por el amor con que le ama, quéjase y lastímase que pueda tanto una vida tan frágil en cuerpo mortal, que la impide gozar una vida tan fuerte, verdadera y sabrosa como vive en Dios por naturaleza y amor» (1).

Y mejor aún describe los efectos o fenómenos que producen en la parte inferior las operaciones subidas del alma, exponiendo aquel verso:

Apártalos amado
Que voy de vuelo...

Al deseo de la esposa de ver los ojos divinos, «descubrióle el Amado algunos rayos de su grandeza y divinidad, según ella deseaba; los cuales fueron de tanta alteza y con tanta fuerza comunicados, que la hizo salir por arrobamiento y éxtasi; lo cual acaece al principio con gran detrimento y temor del natural.

Porque es a veces tan grande el tormento que se tiene en semejantes visitas de arrobamientos que no hay tormento que así descoyunte los huesos y ponga en estrecho al natural, tanto que, si no proveyese Dios, se acabaría la vida. Y a la verdad así lo parece al alma por quien pasa, porque siente como desasirse el alma de las carnes y desamparar el cuerpo. Y la causa es porque semejantes mercedes no se pueden recibir muy en carne, porque el espíritu es levantado a comunicarle con espíritu divino que viene al alma y así por fuerza ha de desamparar en alguna manera la carne; y de aquí es que ha de

1 *Cántico*, canc. 8, n. 3.

padecer la carne y por consiguiente el alma en la carne *por la unidad que tiene en un supuesto* (1).

Y en la Anotación a la canción 19 indica también lo que sufre la parte inferior cuando Dios comunica algunas mercedes a la parte superior, «porque o ha de ser muy poco (lo que le comunica en el estado de que habla) o no lo ha de poder sufrir por la flaqueza de su condición, sin que desfallezca el natural» (2).

Tenemos, pues, demostrado que San Juan de la Cruz no sólo reconoce la mutua influencia y comercio entre el cuerpo y el alma, sino que señala también manifiestamente la causa de ese hecho de conciencia que es la unidad sustancial del compuesto humano. Se sienten y experimentan (movimientos) a veces en la carne por su flaqueza cuando el alma recibe cosas espirituales», y es «que, como en fin, *estas dos partes son un supuesto,* ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una en su modo; porque como dice el Filósofo, cualquiera cosa que se recibe, está en el recipiente al modo del mismo recipiente» (3).

Y al comenzar a tratar de la segunda Noche del espíritu y salida de la primera, enseña lo mismo, diciendo: que como aún «no está bien hecha la purgación del alma (porque falta la principal parte, que es la del espíritu, sin la cual, *por la comunicación que hay de la una parte a la otra, por razón de ser un solo supuesto,* tampoco la purgación sensitiva, aunque más fuerte haya sido, queda acabada y per-

1 *Cántico,* canc. 13, n. 2 y 4.
2 Ib., canc. 19, n. 1.
3 *Noche Oscura,* lib. I, c. 4, n. 2.

fecta), nunca le faltan a veces algunas necesidades sequedades, tinieblas y aprietos, a veces mucho más intensos que los pasados» (1).

De todo lo cual es lógico inferir que, si estas afirmaciones son, conforme arriba dijimos, puntos cardinales, sobre los cuales gira el sistema antropológico del tomismo, San Juan de la Cruz es también en esta materia discípulo fidelísimo del Angel de las Escuelas.

1 *Noche Oscura*, lib. II, c. 1, n. 1.

CAPITULO X

LAS POTENCIAS DEL ALMA EN LA DOCTRINA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Alguna dificultad se presenta a primera vista para conciliar al Doctor místico con el Doctor Angélico en lo que hace a la distinción del entendimiento, memoria y voluntad.

Para Santo Tomás, se dice, no hay más que dos potencias espirituales realmente distintas, a saber, el entendimiento y la voluntad. San Juan de la Cruz enumera tres; luego el Doctor místico y el Angélico están en perfecto desacuerdo.

No se necesita estar muy avezado a las lides escolásticas para ver la inconsecuencia de semejante argumento, mientras no se demuestre que San Juan de la Cruz afirma la existencia de una *distinción real* entre esas tres potencias que enumera. Porque también Santo Tomás enumera esas tres facultades, y las enumeramos nosotros y las cuentan aun aquellos filósofos que las identifican realmente con el alma» (1).

De ese hecho cierto y de esa afirmación vulgar no se infiere la *distinción real* de las tres potencias

1 Cfr. *Cursus Philosophiae Schol.*, Psychol., n. 61.

del alma. San Juan de la Cruz no necesitaba, para el fin que se propuso al escribir sus libros espirituales, descender a esas cuestiones de escuela, ni nada nos obliga a afirmar que el Santo sostiene esa *distinción real,* pudiéndose explicar natural y llanamente cuanto escribe acerca de esas tres potencias con la sola distinción de propiedades y caracteres que las atribuye Santo Tomás y con él todos los Doctores aun aquéllos mismos que, como decíamos arriba, las identifican con la sustancia del alma.

San Juan de la Cruz pretende ante todo llevar a las almas a la íntima unión con Dios; ese es su intento principal y el de todos sus escritos maravillosos. Pero «el alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por fe, según el entendimiento, y por la esperanza, según la memoria, y por el amor, según la voluntad» (1). Y como quien desea dejar bien asentado lo que se propone, aunque parece repetición, añade: «Habiendo, pues, de tratar de inducir a las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender en este capítulo, cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias, hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia. La fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria, y la caridad en la voluntad» (2).

1 *Subida,* lib. II, c. 6, n. 1. 2 Ib.

Habla, pues, el Santo claramente, y no se puede negar, de tres potencias espirituales: memoria, entendimiento y voluntad; y hablan de ellas los catequistas con el P. Astete, los filósofos con Aristóteles y Santo Tomás, y hablamos todos vulgarmente del entendimiento, de la memoria y de la voluntad, lo mismo cuando tratamos de materias teológicas y místicas, que cuando discutimos sobre puntos de doctrina moral. La *distinción real* de esas tres potencias es una cuestión puramente filosófica de ninguna importancia para la mística. Aun San Agustín, tratando del Altísimo misterio de la Trinidad, escribió: Memoria, inteligentia, voluntas sunt una mens (1).

A San Juan de la Cruz le convenía hablar de las tres potencias para su elevado intento de enseñar a las almas a desnudarse de todo lo que no sea Dios, porque ninguna cosa criada puede servir de medio al alma para unirse con él. Y de la misma manera hubiera hablado aunque hubiera defendido claramente con los tomistas la identidad real del entendimiento y de la memoria; porque la *distinción de razón* da suficiente fundamento para atribuir distintas funciones, diversos actos, propiedades y caracteres a las cosas que, siendo realmente indistintas, se diferencian en sus conceptos. Así, los mismos tomistas distinguen la conciencia, para no hablar de la memoria, la inteligencia y la razón, señalándoles diversos actos y propiedades, y distinguen el entendimiento especulativo y práctico, haciéndoles fuente y origen de dos vidas tan distintas como la activa y la contemplativa, de las ciencias espe-

1 *De Trinit.*, lib. X, c. 11. ML. 42, 983.

culativas y prácticas etc. (1). Y sin embargo, ni esos dos entendimientos, ni la inteligencia, la razón y la conciencia son en la teoría tomista más que un solo entendimiento. Luego, aunque el Santo, no reconociera más que una sola potencia intelectiva, bien podía hablar de la memoria y atribuir a esta potencia los oficios que le señala, sin disentir de Santo Tomás. En un tratado de Mística no podía descender a estas disquisiciones y habla de la memoria y del entendimiento como habla Santo Tomás, porque le venía perfectamente al místico Doctor para declarar su pensamiento sobre la perfecta purgación del alma y exponer con más claridad los medios necesarios para llegar a la unión con Dios.

San Buenaventura, que no distingue realmente la memoria del entendimiento, habla sin embargo de manera muy semejante a como habló después el Doctor místico. «Es la perfección de la memoria estar un alma tan absorta y embebida en Dios, que de sí y de todas las cosas que son se olvide, descansando suavemente en solo Dios, sin ruido de imaginaciones o pensamientos, no solo no vanos, pero ni muchos, como traduce hermosamente el P. Diego de Jesús (2).

La perfecta conformidad entre la doctrina del místico Doctor y la del Angel de las Escuelas respecto de la memoria es evidente desde el momento

1 "Finis intellectus practici et vitae activae est exterior operatio; speculativi vero et vitae contemplativae est cognitio veritatis." I p., q. 14 et 79; I-II, q. 179, 180, 181, etc.

2 "Perfectio memoriae est ita hominem in Deum esse absortum, ut etiam suipsius et omnium quae sunt, obliviscatur, et in solo Deo absque omni strepitu volubilium cogitationum atque imaginationum suaviter quiescat." *De perfectione religios.*, lib. I.

en que los dos la asignan el mismo objeto, las mismas funciones y los mismos caracteres filosóficos.

Según San Juan de la Cruz, objeto de la memoria son las aprehensiones de noticias naturales recibidas en ella por los cinco sentidos corporales y todas las que a este talle pudiese fabricar o formar (1); y aprehensiones de noticias sobrenaturales, como visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por vía sobrenatural de las cuales, cuando han pasado por el alma, se suele quedar imagen, forma o figura impresa en ella en la memoria o fantasía a veces muy viva y eficazmente (2). Aprehensiones también de noticias espirituales que «caen debajo de reminiscencia y memoria espiritual. Pues que, después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando quisiere, acordar de ellas; y esto no por la efigie e imagen que dejase la tal aprehensión en el sentido corporal, porque, por ser corporal, como decimos, no tiene capacidad para formas espirituales; sino que intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma que en el alma dejó de sí impresa, que también es forma o noticia o imagen espiritual o formal, por la cual se acuerda, o por el efecto que hizo. Que por eso pongo estas aprehensiones entre las de la memoria, aunque no pertenezcan a la fantasía» (3).

Idéntico es el objeto que Santo Tomás señala a la memoria intelectual, pues preguntando si la memoria está en la parte intelectiva del alma responde afirmativamente y le da por objeto las especies o

1 *Subida,* lib. III, c. 2, n. 4.
2 Ib., c. 7, n. 1.
3 Ib., lib. III, c. 14, n. 1.

formas inteligibles recibidas de los sentidos o de un entendimiento superior: *species intelligibiles a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu,* que no son otra cosa que noticias, formas o imágenes recibidas de los sentidos o por vía sobrenatural, que quedan grabadas en el alma, después de haber sido entendidas, y las puede recordar cuando quisiere (1).

El místico Doctor atribuye a la memoria, como funciones propias, *conservar* o retener las noticias y formas de las cosas que quedan en ella «asentadas», una vez percibidas. «La memoria, dice, guarda en sí otras formas y noticias (además de las naturales) que son de cosas sobrenaturales... de las cuales cosas, cuando han pasado por el alma, se suele quedar imagen, forma y figura o noticia impresa en ella, ahora en el alma, ahora en la memoria o fantasía» (2). «Este sentido de la fantasía, junto con la memoria es como un *archivo* y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles» (3). Oficio suyo es también, según el Santo,

1 "Quodcumque recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et inmobilis quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multo fortius intellectus inmobiliter et inadmissibiliter recipit species intelligibilis, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipitur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte." I p., q. 79, a. 6.

Más brevemente en otro lugar. "Cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo acepta stabilius recipiatur; unde magis in eo servari possunt species quam in parte sensitiva." *De Verit.,* q. 10, a. 2.

2 *Subida,* lib. III, c. 7, n. 1. 3 Ib., lib. II, c. 16, n. 2.

reproducir los conocimientos pasados mediante las especies inteligibles que habitualmente conserva, o *recordar* «las noticias y formas que son el medio de la reminiscencia» (1).

Idéntica a esta doctrina sanjuanista es la del Angélico. De ratione memoriae est *conservare* species rerum, quae actu non aprehenduntur» (2). Y en el artículo siguiente al citado, usa unas palabras que parecía las tenía presentes el místico Doctor al llamar a la memoria archivo del entendimiento. «De ratione memoriae est quod sit *thesaurus* vel *locus conservativus* specierum» (3).

Y en el pensamiento y letra del Angélico, la memoria intelectiva o espiritual no sólo conserva las noticias habidas por el conocimiento pasado o pretérito, sino que *reconoce* o *reproduce* también ese conocimiento como *pasado* o *pretérito,* porque su entender, aunque sea una cosa singular, es un acto inmaterial, y como el entendimiento puede volver sobre sí mismo o reflexionar sobre su entender, como se entiende asimismo, así también conoce su entender, que es un acto singular existente en el presente, en el pasado o en el porvenir. Por lo tanto se salva la esencia de la memoria, no sólo en cuanto es *conservativa* de las especies, sino también en cuanto que es de las cosas pretéritas conocidas por el entendimiento (4).

1 Ib. Véase lib. III, c. 13, ns. 6 y 7; c. 14. n. 1.

2 I p., q. 79, a 6.

3 Ib., a. 7.

4 "Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse." I p., q. 79, a. 6 ad 2. Los Complutenses abreviados, o sea, Juan

Y esto, y no otra cosa, es lo que dice San Juan de la Cruz como copiando al Angel de las Escuelas en este pasaje de la *Subida*: «De tal manera se quedan en ellas impresas aquellas cosas que con el espíritu vió en aquella luz, que, cada vez que advierte las ve en sí como las vió antes; bien así como en el espejo se ven las formas que están en él, cada vez que en él miren, y es de manera que ya aquellas formas de las cosas que vió, nunca jamás se le quitan del todo del alma, aunque por tiempos se van haciendo algo remotas» (1).

Ojos más que de lince se necesitan para ver en estas palabras una desviación de la doctrina tomista, asegurando rotundamente, como lo hace un escritor de nuestros días, que no cabe duda que San Juan de la Cruz «señala como objeto de la memoria lo *pasado, como pasado,* que en la doctrina de la *Suma* está enérgicamente excluído del objeto de la memoria intelectiva en fuerza de la teoría de la no intelección de los singulares». Esto no pasa de ser una suposición que no tiene fundamento alguno en el místico Doctor.

Además en la teoría del Angélico no es la *singularidad* lo que impide el conocimiento intelectual,

de la Anunciación, después de afirmar que plura sunt munera quae solent attribui memoriae, I.um retinere species; II.um recordari praecedentis cognitionis; III.um cognoscere objectum ut praeteritum, establecen las siguientes conclusiones, juxta mentem S. Thomae; I. Dicendum est primo in parte intellectiva dari memoriam quoad munus retinendi species intentionales. II. Dicendum est secundo in parte intellectiva dari memoriam quoad munus attingendi objectum ut prius cognitum, sive quoad munus attingendi praeteritam cognitionem. *De anima,* Disput. XXVIII, q. 1.

1 *Subida,* lib. II, c. 24, n. 5.

directo de los singulares, es la *materialidad* en los singulares corpóreos, y por eso las cosas *singulares inmateriales* pueden caer bajo el conocimiento directo del entendimiento. Santo Tomás no pudo expresarse más claro: «Dicendum quod singularium quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu» (1).

Y por eso dijo también el mismo Aquinatense que el *pasado, como pasado,* como quiera que significa un existir en determinado tiempo, hic et nunc, pertenece a la condición de particular y queda reservado para la memoria sensitiva (2). El *pasado, como pasado,* no tenía para qué entrar en la doctrina y propósito del místico Doctor, y sí solo las formas, imágenes y noticias, sean naturales, imaginarias o sobrenaturales, de las cuales ha de vaciarse la memoria para unirse con Dios. Y si en algún punto de sus Obras (que no lo hemos encontrado) dijese el místico Doctor que el *pasado, como pasado,* entra en el objeto de la memoria, téngase presente que no siempre que habla el Santo de la memoria en el lib. II de la *Subida,* se refiere a la intelectiva o espiritual, sino también algunas veces a la memoria sensitiva, como puede verse en los capítulos VI y IX, donde la asimila o identifica con la fantasía. No hay por lo tanto en San Juan de la Cruz tal desviación de la

1 I p., q. 56, a. 1 ad 2.

2 "Praeteritum enim ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet." I p., q. 79, a. 6,

doctrina tomista en lo que se refiere al objeto y funciones de la memoria.

El mismo Santo, al hablar de las *noticias espirituales* en cuanto pueden caer en la memoria intelectiva dice: «Cuáles sean estas noticias y cómo se haya de haber el alma en ellas para ir a la unión de Dios, suficientemente está dicho en el c. 24 (1) del segundo Libro, donde las tratamos como aprehensiones del entendimiento. Véanse allí; porque allí dijimos que eran de dos maneras, unas de perfecciones increadas y otras de criaturas» (2).

Como se ve, estas noticias espirituales sólo difieren para el Santo accidentalmente; en el entendimiento en cuanto *entendidas,* en la memoria *inteligible,* como él la llama en el capítulo anterior, en cuanto están *asentadas* en el alma. Mas para la purificación del alma, le conviene al Santo considerarlas de este modo para que se vacíe de ellas, si no le causa buen efecto su recuerdo, y conservar su recuerdo pertenece a la memoria.

Y en el lib. II, c. 6, donde precisamente indica el orden y la razón de lo que va a tratar, o sea de cómo las tres virtudes teologales son las que han de poner en perfección las tres potencias del alma y cómo en ellas hacen vacío y tiniebla las dichas virtudes, al llegar a la esperanza dice (ed. princ.): «Por la esperanza, *que se puede atribuir a la memoria* (aunque ella esté en la voluntad), no se une el alma sino por el vacío y olvido de cualquiera cosa caduca y temporal».

Si las palabras subrayadas y el paréntesis que las

1 Es el 26.
2 *Subida,* lib. III, c. 14, n. 2.

sigue no fueran realmente del Santo, serían al menos prueba incontrastable de cómo le entendieron sus discípulos (1) y, según estos, él puso la esperanza en la voluntad como en su propio sujeto; y si son frases del Santo, es todavía más claro y manifiesto que San Juan de la Cruz no se apartó del Angel de las Escuelas en la cuestión de la distinción de las potencias del alma, pues sólo atribuyó la esperanza en sentido acomodaticio a la memoria. Luego para el Santo lo mismo que para todo tomista, la memoria no es una potencia realmente distinta del entendimiento.

¿En qué sentido se puede llamar a la memoria potencia del alma?

Apesar de haber afirmado que la memoria no es más que una función del entendimiento, del cual realmente no se distingue, pues la filosofía aristotélico-tomista no reconoce más que dos potencias racionales en el hombre: entendimiento y voluntad, todos los hombres, sin embargo, el vulgo, los filósofos y los místicos, hablamos de la memoria como de una potencia o facultad del hombre, y no sin razón.

San Agustín llama potencias o facultades, *vires*, a la inteligencia, a la memoria y a la voluntad (2), y sin apartarnos de la doctrina tomista, podemos también nosotros usar el mismo lenguaje tomando en primer lugar, como interpreta Santo Tomás el ci-

1 El P. Diego de Jesús, gran teólogo y filósofo, trae esas palabras en la ed. príncipe de las obras del Santo que él trabajó. Y las trae también la ed. de 1630, preparada por el P. Jerónimo de San José.

2 *De Trinit., lib.* X, c. 10.

tado pasaje de San Agustín, la memoria, la inteligencia y la voluntad por sus *actos* (1).

Aún en sentido más estricto puede llamarse potencia del alma a la memoria, en cuanto toda propiedad que dimana de la esencia del alma puede recibir ese nombre, se ordene o no a la operación. Siendo, pues, la esencia del alma capaz de recibir las formas, imágenes o figuras de las cosas, posee naturalmente cierta propiedad para retener las impresiones recibidas; esa propiedad o virtud *retentiva,* se llama memoria. Según esto, son tres las potencias del alma distintas entre sí: memoria, inteligencia y voluntad (2). Y explicando Santo Tomás por qué algunos filósofos no contaron la memoria entre las potencias del alma, añade: los filósofos sólo admitían como potencias aquellas que se ordenan a algún acto. Mas la propiedad *retentiva* del alma no tiene ningún acto, pero en su lugar tiene el ser retentiva, y por lo tanto no hicieron mención de ella los filósofos, porque no se ordena al acto (3).

1 "Augustinus memoriam accipit pro habituali animae retentione; intelligentiam pro actu intellectus; voluntatem pro actu voluntatis." I p., q. 79, a. 7, ad 2.

2 Respondeo dicendum quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum, sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate..., consequitur ipsam quaedam proprietas ut impressa retineat... Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae... Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem; memoria, intelligentia et voluntas." In I Sent., Dist. 3, q. 4, a. 1. (Editio Venet. 1747).

3 "Philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere. Et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem (philosophi) inter potentias animae." In I Sent., loc. cit, ad 3.

En pocas palabras: Para Santo Tomás sólo son potencias propiamente tales las que se ordenan al acto. La propiedad retentiva, eso no obstante, es para él en cierto sentido una potencia, y la conclusión es categórica: *secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem: memoria, intelligentia et voluntas.* En el sentido explicado son tres las potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad.

Si bien se mira, en este sentido toma casi siempre San Juan de la Cruz la memoria, es decir, en cuanto es conservativa de las noticias; pues toda su doctrina se refiere y ordena a desnudar a esta potencia de las noticias naturales, imaginarias, sobrenaturales y espirituales que en ella han hecho asiento, porque sin esa desnudez o vacío de las formas creadas no podrá jamás unirse con Dios.

Luego en esta cuestión de las potencias del alma, en que tanto se han fijado algunos para presentar a San Juan de la Cruz como divorciado del Doctor Angélico, no hay más que apariencias de divorcio entre ambos Doctores.

CAPITULO XI

¿PUEDE SER LA MEMORIA SUJETO PROPIO DE LA ESPERANZA TEOLOGAL?

No una, sino muchas veces, afirma el extático Doctor que la esperanza pone en perfección la memoria haciendo en ella el vacío necesario para que el alma llegue a la posesión de Dios, y que así como el entendimiento es sujeto de la fe y la voluntad de la caridad, la memoria lo es de la esperanza.

Y en esto se fundan, como en argumento irrebatible, los que atribuyen al Santo la distinción real del entendimiento y de la memoria.

Pero el que San Juan de la Cruz haga a la memoria sujeto de la esperanza nada prueba contra la identidad real del entendimiento y de la memoria intelectiva o espiritual, ya porque no se puede tomar en todo rigor la expresión de San Juan de la Cruz de que la memoria es sujeto de la esperanza teologal, pues no puede serlo en buena teología, ya porque, aun tomada esa expresión en todo su rigor, es ilógica a todas luces la consecuencia que de ella se deduce.

Empecemos por probar la segunda parte de nuestra afirmación, sin detenernos en el argumento pre-

liminar que aducen los patrocinadores del eclecticismo sanjuanista porque salta a la vista su inconsecuencia. «El Santo, dicen, jamás confunde la memoria intelectiva o espiritual con la sensitiva. Y este es el primer paso para probar que en su concepto la espiritual se distingue realmente del entendimiento».

Tampoco las confundió nunca Santo Tomás. Para él la intelectiva o espiritual es el archivo y receptáculo de las especies inteligibles o *entendidas*; la sensitiva es la que recibe y conserva las formas o imágenes que entran por las facultades sensitivas del alma o *sentidas*. Y jamás el Doctor de Aquino dedujo de ahí que la memoria intelectiva se distinga realmente del entendimiento. Ese primer paso, nos parece un salto en el vacío y que no hay medio de salvar esa distancia entre el antecedente y el consiguiente; porque si formulamos el argumento con la precisión que se acostumbra en las escuelas de filosofía, el contenido en las palabras citadas sería éste:

La memoria intelectiva se distingue realmente de la sensitiva; luego la memoria intelectiva se distingue realmente del entendimiento. ¿Quién no ve la inconsecuencia?

En la *Suma* aprendimos que de la diversidad de las potencias se deduce lógicamente la diversidad de hábitos o virtudes, pero no viceversa. Categóricamente lo afirma Santo Tomás: *Ubicumque est diversitas potentiarum est diversitas habituum, sed non convertitur* (1). Luego aunque las virtudes sean múltiples y diversas, la lógica no autoriza por esa sola razón a inferir muchas y diversas potencias.

1 I-II, q. 56, a. 2.

Una misma facultad puede ser sujeto de varias virtudes con la simple adición de una modalidad por diferencia. Una modalidad nueva, un concepto, una relación bastan para que una potencia sea sujeto de una virtud y bajo ese respecto no lo sea de otra. Así el entendimiento es sujeto de la fe bajo una razón y lo es también de la prudencia bajo otra distinta; y la voluntad es sujeto de la justicia y de la caridad bajo dos aspectos diferentes. La misma potencia, realmente una, el entendimiento diversamente modificado, es sujeto de diversas virtudes, como se ve por los ejemplos citados; el sujeto no es la modificación, sino la potencia modificada. Así ha discurrido siempre la escolástica, cuyos méritos, para que no se tenga el atrevimiento de despreciarla, pueden verse en el teólogo celebérrimo y gran latinista Melchor Cano, quien si no desconoce algunos vicios que en ella se introdujeron en la edad media, atribúyelos a ciertos teólogos adscripticios, no a la escuela (1).

Si, pues, la memoria es el mismo entendimiento modificado por su relación a lo pasado, o en cuanto conserva las noticias espirituales antes conocidas, para nosotros nada significa, ni tiene fuerza alguna el que San Juan de la Cruz haga a la memoria sujeto de la esperanza, para inferir de ahí que el Santo sostiene la tesis de la distinción real del entendimiento y de la memoria intelectiva. Concedamos de buen grado que la esperanza radica en la memoria como en su propio sujeto, aun así la lógica no autoriza a afirmar la distinción real del entendimiento y de la memoria. Y las razones dichas abonan también en

1 *De locis theologicis,* lib. VIII, c. 1.

el mismo sentido para resolver el argumento tomado de la purgación del entendimiento, no purgada la memoria, unión del entendimiento, sin unión de la memoria.

Los tomistas leemos las páginas del santo Reformador del Carmelo donde habla de las tres potencias, con la misma naturalidad con que leemos todas las demás de sus obras, y, aun conociendo la teoría filosófica de la distinción de las potencias, hablamos vulgarmente como todos los hombres de la memoria, del entendimiento y de la voluntad, y a tener el mismo espíritu y el mismo intento del místico Doctor, cualquier tomista hablaría como él, sin preocuparse de las sutiles teorías de los filósofos. Pero de ahí a afirmar la distinción real entre el entendimiento y la memoria intelectiva hay una distancia infinita.

¿SE PUEDE AFIRMAR QUE LA ESPERANZA TEOLOGAL RESIDE COMO EN SU PROPIO SUJETO EN LA MEMORIA INTELECTIVA? ¿RESPONDE EL MISTICO DOCTOR AFIRMATIVAMENTE A ESTA PREGUNTA?

Si así es, realmente se encuentra solo y su teoría pugna con la noción común y teológica de la esperanza. Es pues, necesario, explicar sus palabras en sentido acomodaticio y por razón de conveniencia y de método. Le pareció al Santo más adecuada su división o adaptación de las tres virtudes teologales a las tres potencias del alma para exponer con más orden y claridad la desnudez que se propuso hacer en ellas, y atribuyó la esperanza a la memoria, no que en ella esté como en su propio sujeto. Cómo se puede compaginar y componer la esperanza que es *de futuris* con la memoria que es *de praeteritis*?

La esperanza, ya se la considere como pasión, ya como virtud, es un movimiento hacia el bien futuro, arduo y posible, y ese movimiento no puede atribuirse a la memoria, sino al apetito. «Spes, dice Santo Tomás, siguiendo al Estagirita, est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet, extensio appetitus in hujusmodi objectum (1). Y añade: «Cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem; motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivae perficitur, non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente (2). Pero la esperanza como virtud teologal no puede pertenecer al apetito sensitivo, sino a la voluntad, y en ella radica y reside como en su propio sujeto. «Habitus per actus cognoscuntur, dice Santo Tomás. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est objectum principale hujus virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto» (3).

El cantor de la *Noche oscura,* que escaló con su privilegiada inteligencia las cumbres de la Teología, cuya corona y complemento es la mística cristiana, no podía ignorar que el objeto de la esperanza es el bien arduo y posible de alcanzar y que por lo tanto no puede pertenecer a la parte intelectiva o cognoscente, sino a la voluntad.

1 I-II. q. 40, a. 2.
2 Ib.
3 II-II, q. 18, a. 1.

El místico Doctor define la esperanza teologal lo mismo que Santo Tomás. «La esperanza siempre es de lo que no se posee, porque si se poseyese, ya no sería esperanza» (1). «Cuanto más tiene de posesión, tanto tiene menos de perfección de esperanza» (2). «Toda posesión es contra esperanza, la cual, como dice San Pablo, es de lo que no se posee» (3).

Santo Tomás escribe: «Spes est tantum eorum quae non habentur a sperante» (4). «Fides est de non visis, spes de non habitis» (5). Proprium et principale objectum spei est beatitudo aeterna, secundarium autem sunt alia bona in ordine ad beatitudinem (6).

Ahora bien, siendo esta la naturaleza de la esperanza teologal, la memoria no puede ser en manera alguna sujeto propio de la esperanza.

Sujeto propio e inmediato de una virtud es aquella facultad a quien se atribuyen los actos de la misma virtud; así en la definición de todas las virtudes entra, al menos como causa material, el sujeto, v. gr.: Justitia est constans et perpetua *voluntas* reddendi unicuique quod suum est. Fides adhaesio *mentis* alicui veritati propter auctoritatem dicentis». El entendimiento cree, la voluntad ama ¿quién podrá decir: la memoria espera? No esperamos ni deseamos sino el bien que el entendimiento nos presenta como asequible; y el bien pertenece como objeto propio a

1 *Subida*, lib. II, c. 6, n. 3.
2 Ib., lib. III, c. 11, n. 2.
3 Ib., lib. III, c. 7, n. 2.
4 III p., q. 7, a. 8 ad 2.
5 Ib. a. 9 ad 1.
6 II-II, q. 17, a. 2.

la parte afectiva, no a la intelectiva. No son, ni pueden considerarse como virtudes teologales, dice Mazzella, las que no son principios de actos teologales (1), y actos teologales son creer, esperar y amar a Dios. Y si creer pertenece al entendimiento, esperar y amar no pueden pertenecer sino a la voluntad.

Por eso no sólo Santo Tomás, sino también Scoto, Enrique de Gante y los teólogos de las escuelas más diversas afirman, sin género de duda, que subjectum immediatum spei est voluntas; y tan común es esta sentencia entre los teólogos que la contraria sería errónea y singular. «Actus et virtus spei nullo modo potest poni in intellectu. Est ita *certa,* ut contraria saltem sit *temeraria,* dice Suárez, nam omnes theologi ita sentiunt (2). Tan indiscutible es esa sentencia que el Scotista Brancati de Laurea escribe: Nemo ex theologis de spei subjecto dubitavit, sed tantum haeretici moderni qui existimantes actum spei esse actum confidentiae, dixerunt in intellectu, cujus est confidere, spem subjectari» (3). Luego, o debemos interpretar a San Juan de la Cruz benignamente y no hacerle decir lo que sin duda no intentó, o hemos de ponerle en contradicción y frente a todos los teólogos y censurar de errónea y temeraria su doctrina.

Unicamente en sentido impropio se llama esperanza al juicio que se forma de la bondad y futurición posible de lo que se presenta como asequible,

1 *De Virtutibus infusis generatim,* n. 24. Cfr. S. Thomas, I-II, q. 62, a. 3.

2 *De spe.* Disput. I, sect. 2, n. 4.

3 *Commentaria in III Sent. Scoti,* (Romae 1676), t. 4.º, Disput. III, a. 1.

en cuyo caso podría decirse que la esperanza procede del entendimiento y a él, no a la memoria, como memoria, pertenece como a sujeto y principio; así es cómo lógicamente pusieron algunos teólogos antiguos, dice Gabriel de San Vicente, C. D., en el entendimiento la esperanza, quia putabant esse judicium certum de salute (1).

San Buenaventura pregunta: *An spes sit in parte cognitiva vel affectiva,* y probado que no está en la parte cognitiva, responde a una objección, diciendo: «Virtus spei reformando potentiam affectivam, per consequens *reformat ipsam memoriam* quae in actu communicat cum ea, videlicet in actu tenendi. Et ideo non oportet quod spes reponatur in memoria sicut in proprio subjecto (2). He aquí cómo sin hacer a la memoria sujeto de la esperanza podía entenderse que esta virtud hace en ella todos los efectos de que habla San Juan de la Cruz, especialmente los privativos, o sea, el vacío y desnudez en que la pone respecto de las noticias, formas o imágenes recibidas ya por los sentidos, ya de un entendimiento superior.

Por lo demás tan lejos está el Santo Reformador y escritor místico de asentar la esperanza en la memoria, como un sujeto propio y principio elicitivo de sus actos, que, como ya notamos, él mismo corrige esta falsa interpretación diciendo: hace el vacío en el alma *la esperanza, que se puede atribuir a la memoria, aunque ella esté en la voluntad* (3).

Y hablando del segundo provecho que saca el

1 *In II-II D. Thomae,* De fide spe et caritate. Disput. XII, Dub. I.
2 *In III Sent.,* Dist. 24, a. 2, q. 5 ad 4.
3 *Subida,* lib. II, c. 6 (ed. princ.).

alma en la negación del gozo acerca de las gracias sobrenaturales, escribe: «aumenta las virtudes teologales y goza de divinas noticias altísimas por medio del oscuro y desnudo hábito de la fe, y de grande deleite de amor por medio de la caridad y de satisfacción en la voluntad por medio de la esperanza» (1).

No atribuyamos, pues, al místico Doctor un error teológico por el prurito de hacerle original y ecléctico en un punto en que a las claras se le ve seguir la doctrina común. Sobrados méritos propios y bien adquiridos tiene para ceñir con honra la aureola de Doctor de la Iglesia universal, sin que nosotros le vistamos de lo que no es suyo.

1 *Subida,* lib. III, c. 31 (ed. princ.).

CAPITULO XII

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Antes de probar que San Juan de la Cruz sigue las huellas del Angélico en el importante y transcendental problema del origen del conocimiento humano es preciso advertir, que en un tratado de ascética y mística, cual es el del Reformador del Carmelo, no sería lógico buscar toda la estructura de un sistema completo con sus principios y conclusiones al detalle cual se le puede exigir a un psicólogo que trate de explicar filosóficamente el origen de nuestros conocimientos. No fué ese el intento del místico Doctor; sólo de paso y en cuanto podía servir a su propósito dejó escapar de su pluma algunas notas y principios filosóficos, los suficientes para adivinar que el santo no conoce en ideología otro sistema que el psicologismo racional o el sistema Aristotélico-tomista.

Tracemos las líneas generales de ese sistema tradicional en la filosofía cristiana.

El hombre es un compuesto de alma y cuerpo unidos sustancialmente para servicio mútuo y perfección común. El alma informa y vivifica el cuerpo, haciéndole humano, y por orden al cuerpo recibe el alma su individuación y en él están abiertas las

ventanas por donde se comunica con el mundo exterior que le rodea. Los sentidos exteriores sirven a los interiores, y el material recibido o elaborado por estos es condición indispensable para que el entendimiento obre. Los sentidos son corporales, limitados en sus operaciones al tiempo y al espacio y dependientes esencialmente del órgano material en que residen y por el cual obran; el entendimiento es espiritual, sin órgano corporal, sin dependencia sujetiva de la materia y tan superior al sentido cuanto el alma sobrepuja en perfección y naturaleza a toda materia: «Tan ignorante es el sentido corporal de las cosas espirituales y aun más, dice con frase gráfica San Juan de la Cruz, como un jumento de las cosas racionales, y aun más» (1). Y de ahí aquella su incomparable y originalísima sentencia: «Más vale un pensamiento del hombre que todo el mundo, y por eso solo Dios es digno de él y a él se le debe; y así cualquier pensamiento del hombre que no se tenga en Dios se lo hurtamos» (2).

Así como el entendimiento para pensar se vale siempre y normalmente de imágenes que le prestan los sentidos, así la voluntad necesita que el entendimiento le presente las cosas como buenas para amarlas, es decir, que en el hombre la parte afectiva, tanto sensitiva como racional, presupone siempre el conocimiento ya de los sentidos, ya de la inteligencia.

Es de admirar cómo San Juan de la Cruz describe y estudia (aunque no era este su objeto principal) la naturaleza y condición de las dos partes que

1 *Subida,* lib. II, c. 11, n. 2.

2 *Avisos y sentencias espirituales,* n. 243.

integran el hombre; la parte inferior o sensitiva y la parte superior o espiritual, sus múltiples potencias y operaciones y su influencia mutua. De ello son prueba todas las páginas no sólo de la *Subida,* sino de la *Noche,* la *Llama* y el *Cántico.*

El fondo de esta doctrina no puede ser platónica, pues parte de distintos principios (la unidad sustancial del alma y del cuerpo y el natural y mutuo comercio o influencia en el obrar); es aristotélica y tomista: la misma que hemos estudiado en los Manuales de filosofía y en la *Suma Teológica.*

Pero aún es más detallada la doctrina del Santo en cuanto a la génesis y origen de nuestros conocimientos naturales. En esto parece copiar en algunos pasajes a Santo Tomás.

Status quaestionis. Importa ante todo presentar bien la cuestión. Cuando se habla del origen del pensamiento humano se limitan los filósofos y es preciso limitarse a nuestros *primeros* conocimientos, no a los nuevos y más extensos que el hombre, habidos los primeros, puede por la actividad y reflexión de la inteligencia alcanzar (1). No se trata de conocer el procedimiento para llegar a conocer algunas verdades, supuestas las primeras. Además, solo hablamos aquí de las verdades *naturales* o conocidas por vía natural, como dice San Juan de la Cruz, pues hay otras noticias más elevadas comunicadas por Dios a las almas santas, de las cuales, como tan subidas y ele-

1 Por dos vías puede el entendimiento recibir noticias y inteligencias: la una es natural y la otra sobrenatural. La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. *Subida,* lib. II, c. 10, n. 2.

vadas sobre la capacidad natural del entendimiento humano, sólo toca hablar a los teólogos y místicos.

Es un hecho evidente, indiscutible que pensamos, que conocemos algunas cosas. Es otro hecho también indiscutible que la actividad cognoscitiva es *inmanente* que ese conocimiento se realiza dentro de nosotros: *cognitum es in cognoscente*; y otro tercer hecho, del cual no podemos tampoco dudar, es la *reproducción,* es decir, que lo conocido se reproduce interiormente en el que conoce: *Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.* Pero la presencia del objeto en el sujeto que conoce no es la reproducción de la entidad real y física de este objeto; porque es un hecho de conciencia y lo prueba la razón por absurdo e imposible que las cosas no están según su propia naturaleza en el que las conoce, sino más bien según la naturaleza de este: *Cognitum est in cognoscente secundum naturam cognoscentis*; o como dice San Juan de la Cruz repitiendo el axioma escolástico: «Cualquiera cosa que se recibe está en el recipiente al modo del mismo recipiente» (1); luego las cosas están en el entendimiento inteligiblemente, espiritualmente *ad modum ejus,* mediante una representación intelectual.

Una vez que el entendimiento se halla en posesión de una forma o representación inteligible, sólo le falta para entender expresarse así mismo el objeto a quien representa esa forma, hablar, como si dijéramos, consigo mismo, decir lo que interiormente ve, y tendremos el acto de entender. Así se comprende que el entendimiento al entender dice relación, según Santo

1 *Noche oscura,* lib. I, c. 4, n. 2.

Tomás, al objeto, a la especie que le representa, a su acto de entender y a su concepto. Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem scilicet: ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem (conceptum) intellectus» (1).

El acto de conocer, dice el Cardenal Mercier, no es el acto ni del objeto ni del sujeto; es el acto del sujeto en cuanto está impresionado, actuado, diferenciado por el objeto; el conocimiento exige el concurso de un doble principio de eficiencia, de cuya combinación es el resultado. Omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. *Ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente et cognito...*» Así se expresa San Agustín (2). También los escolásticos comparan frecuentemente el acto de conocer con el acto de engendrar; la especie intencional es como la simiente que fecunda la potencia cognoscitiva, dando así origen a la reproducción mental o psíquica del objeto exterior» (3).

Las especies inteligibles son indispensables para el ejercicio del entendimiento, el cual no se movería a realizar el acto de la intelección sin la presencia de esas especies, sin ser fecundado por ellas, pues como espiritual no puede ser determinado ni movido por las especies sensibles del sentido. Son las especies inteligibles, dice Suárez «quaedam veluti objectorum semina potentiae cognoscitivae tanquam utero mandata ad formandos conceptus» (4).

1 *De pot.*, q. 8, a. 1.
2 *De Trinit.*, lib. XII.
3 *Psychol.*, n. 164, nota.
4 *De anima*, lib. III.

Si pues todo conocimiento supone una representación intencional del objeto en el sujeto, especie de grabado de lo conocido en el que conoce, según frase de Mercier, si la presencia de las cosas en el entendimiento, necesaria para que las conozca, no es la representación de esas cosas en su ser natural y físico, sino intencional o inteligible de las mismas, llamada por los escolásticos especie impresa, toda la cuestión del origen del pensamiento se reduce a saber de dónde vienen a nosotros esas representaciones, esas ideas, cuáles son las causas suficientes y necesarias de su presencia en el espíritu.

Si vienen únicamente de los sentidos, de modo que no sean más que especies sensibles más o menos modificadas, caemos en el Empirismo, bajo el cual se comprenden el Sensualismo, el Materialismo, el Positivismo, el Fenomenalismo y el Agnosticismo (1), se confunde el conocimiento intelectual con la sensación, y el entendimiento no se distingue esencialmente de los sentidos ni es superior a ellos.

Si se hallan en el entendimiento sin que hayan tenido influencia alguna en su origen y formación los sentidos, se niega o no se explica el fin de la unión sustancial del alma y del cuerpo y caemos en alguno de estos errores: en el *Innatismo* de Platón con sus ideas creadas o infundidas en nuestra alma antes de informar el cuerpo y sin preceder esfuerzo del espíritu, y en ese caso nuestros conocimientos actuales no serían más que reminiscencias; o en el *Transcendentalismo* de Kant con sus *formas a priori* producidas por la sola actividad de la inteli-

1 Véase nuestro *Cursus Philos. Schol., Psychologia,* n. 227-292.

gencia sin concurso alguno de la experiencia; o en el *Tradicionalismo* filosófico de Bonald y otros, según los cuales, las causas determinantes de nuestros primeros conocimientos fueron la Revelación o el lenguaje humano; o en el *Ontologismo,* para quien el objeto de nuestras ideas universales sólo está en Dios y en él lo percibimos, siendo Dios, por lo tanto, el objeto *directo* e *inmediato* de nuestro entendimiento, muy al revés de lo que escribió San Juan de la Cruz: «Sí hablamos naturalmente..., el entendimiento no puede entender cosa, sino lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben» (1).

Estas solas palabras del místico Doctor bastarían para demostrar que el Santo se mueve dentro del psicologismo tomista evitando los extremos del sensismo y del Innatismo y Ontologismo. Pero descendamos un poco más.

El origen del pensamiento, según la escuela Aristotélico-tomista puede formularse en esta tesis: La *causa adecuada* de la producción del pensamiento es *doble*: parte sensible y parte suprasensible, trabajo combinado de los sentidos y del entendimiento (2).

Los sentidos son *necesarios* a la producción del pensamiento, pero no son *suficientes*. La formación de la especie inteligible exige una doble causa; la *imagen* (el fantasma) presentada por el acto de la imaginación y una fuerza de abstracción llamada *intelecto activo,* o *intelecto-agente,* capaz de despojar a la imagen de sus caracteres de individuación y hacer así el objeto *inteligible*.

1 *Subida,* lib. II, c. 8, n. 4.
2 Mercier, loc. cit.

Cuando la potencia intelectual está informada por una especie inteligible apropiada a su naturaleza y que la hace presente el objeto, pasa de la potencia al acto, se dice a sí misma lo que la cosa es (quod quid est); en una palabra, *conoce*. El conocimiento o el pensamiento no es, en efecto, otra cosa que la palabra mental que nos dice lo que algo es (1), locución mental, verbum mentis, que con tanta frecuencia repite Santo Tomás para designar el pensamiento en su estadio definitivo y que significa lo mismo que *species intelligibilis expressa* de los escolásticos posteriores, que la crearon para acentuar mejor, dice Mercier, la relación con la forma inteligible principio del acto intelectivo, llamada por contraste *species intelligibilis impressa*.

No es nuestro intento probar la verdad de la tesis y proposiciones establecidas; puede decirse que están demostradas por los axiomas indicados en la página 137 y que contienen los principios fundamentales del origen y formación del conocimiento humano. Pero sí nos vamos a ocupar en copiar y poner ante los ojos del lector algunos textos del Angélico Maestro en los cuales describe su Psicologismo racional o lo que él sentía sobre el problema del origen del conocimiento, y a renglón seguido lo que dice a la letra y sin comentarios San Juan de la Cruz. Así aparecerá que el Santo es verdaderamente tomista en problema tan capital.

No cabe en la mente y letra del Santo que el objeto sea en sí, y cual existe fuera de la mente, inteligible y apto o capaz para que pueda mover el en-

1 Mercier, n. 765.

tendimiento pasivo y ser recibido en él; ¿para qué entonces introduce la especie inteligible? y no se diga que es distinta de la especie espiritual; todos los filósofos han concedido esa cualidad espiritualista a la especie inteligible, efecto de la acción del entendimiento agente, llámese como se quiera, especie intencional, forma o representación de la esencia o naturaleza universalizada, más sublime y elevada que las especies sensibles en que opera el entendimiento agente; con la cual esencia pura o representación intelectual, que es el objeto reduplicative, cual se halla en el entendimiento, es decir, inteligiblemente, impresionado el entendimiento pasivo reacciona, obra, y por esa reacción vital produce el verbo. Y con menos razón se puede afirmar que esa especie sea inútil y absurda, y que admitida su existencia, el conocimiento no sea objetivo, sino fantasmagórico e irrealidad; no lo siente así el Angélico Doctor ni cuantos escolásticos le han seguido como a Maestro; amén de que en sustancia todos los filósofos escolásticos, incluso Bacón, admiten *eso* que después de la acción del entendimiento agente es distinto de la especie sensible en que obra o aparece modificado o de diferente manera. Y *eso,* llámese como quiera, es lo que determina al entendimiento pasivo a realizar su intelección y es por lo tanto *como principio* de la misma; es lo que fecunda al entendimiento pasivo para que engendre su verbo y sin eso no hay intelección ni se puede explicar el origen del pensamiento humano.

Los escolásticos no fueron simplistas; no podían serlo en una cuestión que, después de tantos siglos, aún hoy tortura las inteligencias de los sa-

bios y da origen a tantos sistemas; pocos como ellos han profundizado tanto en cuestiones de ideología.

«El origen de nuestros conocimientos tiene su principio en los sentidos» (1). «El conocimiento del hombre viene del sentido como de fuera» (2). «La operación intelectual, en cuanto depende de los fantasmas, es causada por el sentido» (3). «El principio de la fantasía está en el sentido, pues no podemos imaginar lo que de ninguna manera hemos sentido o en todo o en parte, como el ciego de nacimiento no puede imaginar los colores» (4). Estos y otros innumerables pasajes del Angélico están sintetizados en aquel axioma común de las escuelas: Nada hay en el entendimiento que primero no haya estado en el sentido. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Leamos ahora al Doctor místico: «Los cinco sentidos exteriores representan las imágenes y especies de sus objetos a estos interiores» (5). «La imaginativa no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de lo que con los sentidos exteriores ha experimentado, es a saber: visto con los ojos, oído con los oídos, etc., o cuando mucho, componer semejanzas de estas cosas vistas u oídas y sentidas que no suben a mayor entidad ni a tanta que aquellas que

1 "Principium nostrae cognitionis est a sensu." I p., q. 84, a. 1.

2 "Cum cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori..." II-II, q. 8, a 1.

3 "Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur." I p., q. 84, a. 6.

4 "Principium phantasiae est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quae nullo modo sentimus vel secundam totum vel secundam partem, sicut caecus natus non potest imaginari colorem." I p., q. 111, a. 3 ad 1.um

5 *Subida,* lib. II, c. 16, n. 3.

recibió por los sentidos dichos» (1). «Naturalmente no le puede entrar luz (al alma) por otras lumbreras que por los sentidos» (2).

El entendimiento respecto de lo inteligible es pura potencia, y mientras no entienda no se pone en acto. Lo que acontece en una tabla rasa en la cual no hay nada escrito, pero se pueden escribir en ella muchas cosas, eso pasa también en el entendimiento posible que se halla en potencia para las cosas inteligibles (3).

Oigamos a S. Juan de la Cruz que pone la misma doctrina como base del orden que ha de seguir para llegar a la purificación espiritual del alma, empezando por los sentidos y apetitos de la parte sensitiva: «Como dicen los filósofos, el alma luego que Dios la infunde en el cuerpo está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada; y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte, naturalmente, no se le comunica nada. Y así entretanto que está en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, el cual no sabe nada, sino lo que alcanza a ver por las ventanas de la dicha cárcel, y si por allí no viese nada, no vería por otra parte. Y así el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría» (4).

1 Ib., c. 12, n. 4.

2 *Subida,* lib. I, c. 3, n. 4.

3 "Intellectus dicitur pati in quantum est quodammodo in potentia ad intelligibilia et nihil est actu eorum antequam intelligat. Oportet autem hoc sic esse, sicut contingit in tabula in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi. Et hoc etiam accidit intellectui possibili, quia nihil intelligibilium est in eo actu, se potentia tantum." In III *de Anima,* lect. 9.

4 *Subida,* lib. I, c. 3, n. 3.

Declarando el Angélico cómo los sentidos interiores, especialmente la fantasía, presta al entendimiento la materia donde obrar, afirmando a la vez que los sentidos no son la causa adecuada de la intelección, dice: que el conocimiento sensible no es la causa total y perfecta del pensamiento humano, sino en cierta manera *materia* de la causa (1).

Y San Juan de la Cruz escribe: El entendimiento «ninguna cosa de suyo puede saber sino por vía natural; lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos. Para lo cual ha de tener los fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí, o en sus semejanzas; y de otra manera, no; porque como dicen los filósofos: *Ab objecto et potentia paritur notitia.* Esto es: Del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia. De donde si a uno le dijesen cosas que él nunca alcanzó a conocer, ni jamás vió semejanza de ellas, en ninguna manera le quedaría más luz de ellas que si no se las hubiesen dicho. Pongo ejemplo...: Si a uno que nació ciego, el cual nunca vió color alguno, le estuviesen diciendo, cómo es el color blanco, o el amarillo, aunque más le dijesen no entendería más así que así; porque nunca vió los tales colores ni sus semejanzas para poder juzgar de ellos; solamente se le quedaría el nombre de ellos, porque aquello púdolo percibir con el oído, mas la forma y figura no, porque nunca la vió» (2).

Esto no es más que lo mil veces afirmado por

1 "Non potest dici quod sensibilis cognitio est totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis sed magis quodammodo materia causae." I, p., q. 84, a. 6.

2 *Subida*, lib. II, c. 3, n. 2.

el Doctor Angélico, a saber: que para pensar nos valemos de imágenes o fantasmas y la experiencia nos enseña que cuando queremos instruir a los demás recurrimos también a imágenes apropiadas por las cuales demos a entender lo que queremos enseñar. Argumento cierto de que el objeto del entendimiento es, como decían los antiguos, *quidditas rei materialis* o las *razones* de las cosas, y que nada entiende naturalmente sino *convertendo se ad phantasmata,* para conocer su objeto propio que es contemplar la naturaleza universal existente en el particular» (1). Y esta es también la conclusión que De la Vaissiére deduce después de anotar los resultados de las encuestas llevadas a cabo por Ribot y Binet y los experimentos de Marbe, Walt, Woodworth, Messer, Bühler y otros, a saber, *que la experiencia no ha podido demostrar que se dé algún pensamiento no acompañado de alguna imagen* (2), que es lo que ya había dicho Aristóteles: *anima numquam sine imagine intelligit* (3). ¿Se quiere mayor coincidencia entre las doctrinas de San Juan de la Cruz y el Doctor Angélico?

Pero según el Psicologismo racional de Santo Tomás, no bastan los sentidos, no son suficientes los

1 "Hoc quilibet in seipso experiri potest quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantamasta per modum exemplorum in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formari possit ad intelligendum..... Ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem." I p., q. 84, a. 7.

2 *Elem. de Psycol. exper.*, n. 77.

3 *De anima*, III, 7.

fantasmas o las imágenes y representaciones sensitivas para explicar el origen del pensamiento humano; son la materia sobre que ha de obrar el entendimiento, pero de suyo son materiales, singulares y por lo tanto, no son objeto directo e inmediato del entendimiento, porque no son proporcionadas a su naturaleza espiritual, porque no son inteligibles. Hay que hacer por lo tanto que el entendimiento las vea como tales. Para ello el Angel de las escuelas, siguiendo a Aristóteles, ha introducido el entendimiento agente, capaz de despojar a la imagen de sus caracteres de individuación y hacer así el objeto *inteligible*; su objeto es abstraer o separar el objeto del pensamiento, existente como en potentia en la representación sensible, y por eso se la ha llamado también virtud abstractiva, cuya existencia no se puede negar, pues como dice el Angélico, tenemos conciencia de que, cuando pensamos, tratamos de *separar de una imagen sensible* el objeto que queremos pensar y esto es abstraer: *Percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus* (1) y en virtud de esa abstracción queda *inteligible* o *patente* al entendimiento la naturaleza universal que existía en el fantasma, apta por lo tanto para ser entendida (2). Luego dos son los fac-

1 I p., q. 79, a. 4.

2 Esto significan aquellas tres frases con que designaban los escolásticos los oficios del entendimiento agente: Illuminare phantasmata, abstrahere naturam communem a sensibilibus; facere intelligibilia actu. Cómo los explique el Angélico y después de él, los escolásticos, véase nuestro *Cursus Philos. Schol. Psych.*, n. 254, (ed: 2.a). "Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus secundum quorum similitudines (naturarum specificam) intellectus possibilis informatur." I p., q. 85, a. 1 ad 4.

tores que concurren al origen del pensamiento; la imagen o fantasma, como causa *material* o *instrumental* y el entendimiento agente, como causa *eficiente principal*. Para nuestro intento no necesitamos precisar más el papel del entendimiento agente.

Dice pues el Angélico en cuanto a este segundo factor o causa del conocimiento. De parte de los fantasmas la operación de entender tiene su origen en los sentidos; pero como los fantasmas o representaciones sensibles no bastan para inmutar al entendimiento posible, es necesario que se hagan *inteligibles* en acto por el entendimiento agente». Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur; sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectu agentem». Y esto lo repite en cien lugares de sus obras.

Véase ahora lo que leemos en el místico Doctor: «Este sentido de la fantasía y memoria es como un archivo y receptáculo respecto del entendimiento en que se reciben todas las formas y imágenes que *él ha de hacer inteligibles* y así el entendimiento las mira y juzga de ellas (1).

Y en el capítulo 8 del mismo libro, después de haber dicho que «si hablamos naturalmente, ...el entendimiento no puede entender cosa, sino lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben» (2), sobre aquellas palabras de Jeremías: «A qué cosa habéis podido hacer semejante a Dios? O qué imagen le haréis que se le parezca? Por ventura podrá fabricar

1 *Subida*, lib. II, c. 16 (edic. princ.).
2 Ib., c. 8, n. 4.

alguna escultura el oficial de hierro? ¿O el que labra el oro, podrá fingirle con el oro, o el platero con láminas de plata?» añade el Santo:

«Por el oficial de hierro se entiende el entendimiento, el cual tiene por oficio *formar las inteligencias y desnudarlas del hierro de las especies y fantasías*» (1) y ¿a quién pertenece este oficio sino al entendimiento *agente* o activo «cuya obra es, dice el mismo Santo, en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales?» (2). Obra pues sobre las especies sensibles de la fantasía en las cuales están, como el universal en el particular, las esencias o quidditates, de las cosas que han de ser abstraídas y así representadas sin las condiciones materiales singulares con que se hallan en los fantasmas; que no otra cosa son las especies inteligibles impresas sino representaciones intelectuales universales, resultado de la acción abstractiva del entendimiento agente, que aparecen dispuestas o aptas para ser entendidas por el entendimiento pasivo. «Se le da (al alma) sustancia entendida y desnuda de accidentes y fantasmas, porque se da al entendimiento que llaman los filósofos pasivo o pasible, porque pasivamente sin él hacer nada de su parte, la recibe» (3).

Tenemos, pues, I, que, según Santo Tomás, los sentidos son el principio de nuestros conocimientos; y según San Juan de la Cruz, «si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada (4).

1 *Subida,* n. 5. 2 *Cántico,* canc. 39, n. 12.

3 Ib., cancs. 14 y 15, n. 14; canc. 39, n. 12. Por esta sustancia entendida y desnuda de accidentes, entiende, sin duda, el Santo Padre, las verdades de la fe. 4 *Subida,* lib. I, c. 3, n. 3.

II. Que el conocimiento de los sentidos se limita a las cualidades sensibles exteriores; y según San Juan de la Cruz: «el sentido no puede coger ni llegar más que al accidente» (1), no a la esencia de la cosa que es propio del entendimiento. «Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*» (*quidditas rei materialis,* que dice en otros lugares) (2).

III. Que como el conocimiento sensible, o sea, las imágenes y fantasmas o las representaciones sensibles de los sentidos no puedan presentar al entendimiento la esencia de las cosas, es preciso introducir otro factor, según Santo Tomás, para que en dichas imágenes o fantasmas aparezcan inteligibles las formas o quiddítates de las cosas, lo que no puede hacer ninguna facultad sensitiva, sino el entendimiento *agente* o activo, cuyo oficio es separar o abstraer las condiciones materiales individuales en que está envuelta la esencia o quidditas, objeto del entendimiento; y según San Juan de la Cruz enseña: «Este sentido de la imaginación y fantasía es donde ordinariamente acude el Demonio con sus ardides, ahora naturales, ahora sobrenaturales, porque este es la *puerta y entrada para el alma* y, como habemos dicho, aquí viene *el entendimiento a tomar y dejar, como a puesto o plaza de su provisión* (3), o como dice en otra parte, la imaginativa y la memoria son el archivo y receptáculo de las formas e imágenes que

1 *Subida,* lib. III, c. 20, n. 2.
2 II-II, q. 8, a. 1.
3 *Subida,* lib. II, c. 16, n. 4.

él ha de hacer inteligibles. Luego la sustancia no es conocida directamente en la imagen sensible; atribuir lo contrario a San Juan de la Cruz, sería hacerle ontologista.

IV. Que así abstraídas las esencias de las cosas materiales o iluminadas por la virtud del entendimiento agente, como dice también Sto. Tomás, desnudadas de las condiciones individuales con que se hallan en las imágenes sensibles, aparecen como universales y por lo tanto inteligibles, es decir, aptas para que el entendimiento pasivo las entienda, que es lo mismo que enseña San Juan de la Cruz en las palabras arriba citadas: «Se le da (al entendimiento pasivo) sustancia entendida y desnuda de accidentes y fantasmas, porque pasivamente, sin hacer él a su modo natural nada de su parte, la recibe» (1), que no es otra cosa que entender, pues según la expresión de Aristóteles y Santo Tomás *intelligere est quoddam pati* (2).

De donde se deduce lógicamente que, siendo la esencia o quidditas de las cosas materiales, despojada de las condiciones individuales, o desnuda como dice San Juan de la Cruz de accidentes y fantasmas, el objeto propio, directo et inmediato, del entendimiento, repugna que las cosas singulares puedan ser objeto directo del entendimiento, pues sólo se presenta a él y puede moverle la naturaleza o quidditas abstraída o separada de las condiciones individuales con las cuales está representada en las imágenes sensibles de la fantasía. Y la esencia o quidditas, la sustancia, como dice San Juan de la Cruz, desnuda de accidentes

1 *Cántico*, cancs. 14 y 15, n. 14.
2 I p., q. 79, a. 2.

y fantasmas, o separada de las condiciones individuales materiales, como habla Santo Tomás, no es singular ni se representa como tal, sino universal. Luego no enseña San Juan de la Cruz que los singulares sean objeto directo del entendimiento, ni se podrá aducir un texto donde aparezca tal disonancia con la doctrina de Santo Tomás.

Mas aún, no aparece tan clara como se ha dicho, en este punto la diferencia entre Bacón y Sto. Tomás.

Pongamos en parangón un texto de cada uno.

Dice Bacón: Singulare materiale et sub conditionibus materialibus ut sunt hic et nunc quae consequuntur rem ut existit, ut puta Sortem ut est in hoc loco et in hoc tempore, tale singulare est per se objectum sensus, non intellectus. Sed per hoc quod *singulare in extremo materialitatis est objectum sensus,* per hoc non excluditur quin universale *immateriale* sub ratione alicujus singularis conditionis possit esse objectum intellectus secundum aliquam ejus virtutem (1).

Dice Sto. Tomás: «Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter» (2). Y había dicho en el cuerpo del artículo: «Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis».

Ahora bien, todo lo que existe en la naturaleza es singular, conforme lo enseña aquel axioma: *existentia est singularium*; pero la esencia desnuda de sus

1 *Quodlib.*, lib. I, q. 3, a. 2.
2 I p., q. 86, a. 1 ad 3.

accidentes, de sus condiciones individuantes, sólo existe formalmente, como tal, en el entendimiento y por eso es universal, porque sabido es que los universales no existen formalmente *a parte rei,* como hablan los filósofos, y sí sólo fundamentalmente y así existen realmente la esencia, quidditas con sus accidentes, pero no separada de éstos; luego no es la esencia física de las cosas en su ser natural, como existente, la que se presenta al entendimiento, pues como tal es singular y sensible y material, sino su representación su semejanza, su especie, inteligible, su esencia intencional (1); no dejando por eso nuestro conocimiento de ser verdadero, objetivo y cierto, porque es tal y tanta la semejanza de la especie tomada de su original por los sentidos y con tal fidelidad representa a su objeto que los escolásticos llegaron a decir que en su ser representativo tiene la misma naturaleza que el objeto en su ser natural (2). De ahí

1 "Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei et est quodam modo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus." S. Th., *Quodlib.*, VIII, a. 4. Cfr. I p., q. 12, a. 2, et 14 a 1.

2 Cfr. Salmant., *De visione Dei,* Disput. II, Dub. V. "Species impressa alicujus objecti deserviens ad cognoscendum illud clare, et prout est in seipso, est ejusdem essentiae et speciei cum illo in esse repraesentativo, seu ut loquitur S. Thomas, est ipsa species et quidditas rei repraesentatae, sicut forma domus, quae est in mente artificis, est in esse repraesentativo ejusdem speciei cum forma, quae est in materia, vel potius species ejus." ib. n. 132.

"Sicut objectum et verbum productum sunt ejusdem naturae et speciei, sub diverso tamen modo essendi, quoniam natura et species objecti est in illo sub modo essendi naturali, in verbo autem sub modo essendi intentionali repraesentativo, ita species impressa, et verbum ei adaequatum, sive repraesentans objectum primarium ejusdem speciei impraesse, sunt ejusdem naturae, sub diverso tamen modo essendi." ib. n. 144.

el valor objetivo y la certeza de nuestros conocimientos.

Esto es lo que, sin forzar las palabras del Reformador del Carmelo y tomadas en su sentido obvio y natural y según las entendían y usaban los teólogos y filósofos de su tiempo, enseña el místico Doctor sobre el problema capitalísimo del origen del pensamiento humano. Sin que se vea en él intento alguno de exponer un sistema filosófico, por los principios científicos que intercala en sus admirables tratados ascético-místicos, aparece clara como la luz del día su completa conformidad con la teoría ideogénica del Angel de las Escuelas.

CAPITULO XIII

MODO NATURAL DE OBRAR LAS POTENCIAS DEL ALMA

Las potencias del alma, según la teoría aristotélico-tomista son facultades realmente distintas de la sustancia del alma y de los actos que de ellos proceden. Tiene cada una su objeto propio y peculiar por el cual se distinguen entre sí y son irreductibles. «El uno, dice el místico Doctor hablando de los sentidos exteriores, no es capaz del objeto del otro en cuanto tal» (1); aunque bajo otra razón o concepto un solo objeto material pueda caer bajo la actividad de diversas potencias. «Todos los objetos de los sentidos, como son todo lo que se puede ver y todo lo que se puede oir, y todo lo que se puede oler y gustar y tocar, escribe San Juan de la Cruz en el mismo lugar, son objetos del entendimiento, en cuanto caen debajo de verdad o falsedad» (2).

En sus operaciones las facultaddes cognoscitivas preceden siempre a las afectivas, los sentidos a los apetitos, el entendimiento a la voluntad.

Para Santo Tomás es esta una verdad capital y la funda en la misma naturaleza de esas potencias:

1 *Subida,* lib. II, c. 23, n. 2.
2 Ib.

quamlibet formam sua sequitur inclinatio: voluntas consequitur intellectum. El entendimiento es la luz o el paje de hacha de la voluntad, como decían hermosamente nuestros mayores. Por eso N. S. Padre, al probar cómo los apetitos oscurecen el alma, da como verdadero filósofo tomista esta razón: «Ciega y oscurece el apetito al alma, porque el apetito en cuanto apetito ciego es; porque de suyo ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego. Y de aquí es que todas las veces que el alma se guía por su apetito, se ciega; pues es guiarse el que ve por el que no ve, lo cual es como ser entrambos ciegos. Y lo que de ahí se sigue es lo que dice Nuestro Señor por San Mateo: *Caecus autem si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Si el ciego guía al ciego, entrambos caerán en la hoya» (1). Y antes había dicho: «Como estas potencias (memoria y voluntad) según sus operaciones dependen del entendimiento, estando él impedido, claro está lo han ellas de estar desordenadas y turbadas» (2).

Esta dependencia de la voluntad es tal que, en sentir de los tomistas, sin algún previo conocimiento intelectual no se puede dar acto de la voluntad, es decir, que la voluntad no puede amar lo que el entendimiento no conoce: *nihil volitum quin praecognitum; ignoti nulla cupido.* San Agustín expresó la misma idea con estas palabras: *Certe enim amari aliquid nisi notum non potest* (3). Y es que

1 *Subida,* lib. I, c. 8, n. 3.

2 Ib., n. 2.

3 *De Trinit.,* lib. X, c. I. ML. *42,* 971. S. Thomas, I p., q. 19, a. 1; I-II, q. 27, a. 1 et 2.

la voluntad no se mueve si no por el fin y este no puede mover si no es conocido; por eso los escolásticos dieron de la voluntad esta exacta y precisa definición: *Potentia passiva quae nata est moveri ab apprehenso.*

Se ha querido ver en San Juan de la Cruz una desviación de la doctrina tomista en esta cuestión; pero nada más ajeno a la letra y pensamiento del Santo. Porque si es verdad que, según él, en el ejercicio de la Teología mística la voluntad puede amar más de lo que el entendimiento entiende, ya lo había enseñado también el Angélico Doctor (1), y el mismo San Juan de la Cruz confirmando el pensamiento fundamental había escrito: «Nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde» (2).

En filosofía, o sea, hablando *naturalmente*, San Juan de la Cruz sostiene la tesis capital del Angélico. Oigámosle: pues, previendo las dificultades que se le podían objetar, distingue entre el orden *natural* y *sobrenatural*, y aun dentro de este entre noticia *distinta* y *confusa*.

«Acerca de lo que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo que primero entiende el entendimiento, hase de entender naturalmente; porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama; mas por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle

1 "Contingit quod aliquis plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari etiamsi non perfecte cognoscatur." Y es que había dicho ya: aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis quod non requiritur ad perfectionem amoris. Véase I-II, q. 27, a. 2 ad 2.

2 *Noche oscura*, lib. II, c. 12, n. 2.

sin infundir ni aumentar *distinta* inteligencia... Y esto experimentado está de muchos espirituales, los cuales muchas veces se ven arder en amor de Dios sin tener más *distinta* inteligencia que antes; porque pueden entender poco y amar mucho, y pueden entender mucho y amar poco; antes ordinariamente aquellos espirituales que no tienen muy aventajado entendimiento acerca de Dios, suelen aventajarse en la voluntad, y bástales la fe infusa por ciencia de entendimiento, mediante la cual les infunde Dios caridad y se la aumenta y el acto de ella, que es amar más, aunque no se le aumente la noticia, como hemos dicho; y así puede la voluntad beber amor sin que el entendimiento beba de nuevo inteligencia (1).

Y confirma esta doctrina en la *Llama de amor viva*. «¿Dirás que la voluntad, si el entendimiento no entiende distintamente, a lo menos estará ociosa y no amará, por que no se puede amar sino lo que se entiende? Verdad es esto, mayormente en las operaciones y actos naturales del alma, que la voluntad no ama, sino lo que distintamente conoce el entendimiento. Pero en el trato de contemplación, de que vamos hablando, en que Dios infunde en el alma, no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga muchos discursos; porque entonces le está Dios comunicando noticia amorosa, que es juntamente con luz caliente sin distinción y entonces al modo que es la inteligencia es también el amor en la voluntad. Que como la noticia es general y oscura, no acabando el entendimiento de entender distintamente lo que entiende, también la voluntad

1 *Cántico*, canc. 26, n. 8.

ama en general sin distinción alguna. Que como quiera que Dios sea luz y amor en esta comunicación delicada, igualmente informa estas dos potencias, aunque algunas veces hiere más en una que en la otra. Y si algunas veces se siente más inteligencia que amor, otras más intenso amor que inteligencia» (1).

El acto más perfecto del entendimiento es la contemplación, a la cual se ordena el discurso (2), y en la cual repuso San Juan de la Cruz la esencia de la bienaventuranza, como lo había enseñado el Doctor Angélico. Pues, sobre aquella delicadísima estrofa:

Allí me mostrarías
Aquello que mi alma pretendía,
Y luego me darías
Allí tu, vida mía,
Aquello que me diste el otro día,

dice: lo que dice el alma que le daría luego es la gloria esencial que consiste en ver el ser de Dios», «en ver a Dios y no en amar», «porque es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios» (3). Es, por lo tanto, esencialmente acto del entendimiento y no de la voluntad (4).

Pero la contemplación de las cosas divinas en esta vida puede ser impedida por las influencias y poderío de las pasiones, dice el Angélico. Impeditur

1 *Llama de amor viva,* canc. III, § 10.

2 S. Thomas, II-II, q. 180, a. 3.

3 *Cántico,* canc. 38, n. 5.

4 Cfr. S. Thom. in X Ethic., lect. X ubi septem rationes adducit ad probandum cum Stagirita quod hominis beatitudo consistit *in contemplatione veritatis seu rerum honestarum ac divinarum.* Θεωρητική καλῶν καὶ Θείων. Et III Contra Gent., c. 26.

enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia et per tumultus exteriores» (1). Y San Juan de la Cruz ha escrito hermosamente: «La ceguedad del sentido superior y racional cáusala el apetito, que como catarata y nube se atraviesa y se pone sobre el ojo de la razón para que no vea las cosas que están delante. Y así en tanto que guía el gusto del sentido, estaba ciego para ver las grandezas de riquezas y hermosuras divinas que estaban detrás... ¡Quién pudiera decir aquí, cuán imposible es al alma, que tiene apetitos, juzgar de las cosas de Dios como ellas son! Porque para acertar a juzgar las cosas de Dios totalmente se ha de echar el apetito y el gusto afuera y no las ha de juzgar con él, porque vendrá a tener las cosas de Dios por no de Dios, y las no de Dios por de Dios. Porque estando aquella catarata y nube sobre el ojo del juicio, no ve sino nubes unas veces de un color y otras de otro, como ellas se ponen y piensan que la nube es Dios, porque no ven más que la nube que está sobre el sentido y Dios no cae en el sentido. Y así el apetito y gustos sensitivos impiden el conocimiento de las cosas altas» (2).

Ese impedimento nace también del mutuo influjo y modo de obrar que tienen las potencias intellectivas y sensitivas. Per se impediunt se invicem intellectivae et sensitivae operationes, dice Sto. Tomás, tum per hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem

1 II-II, q. 180, a. 2.

2 *Llama de amor viva*, canc. III, v. 4.

esse, tum etiam intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat; et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur».

Prueba, explicación y comentario de estas palabras son todos o casi todos los capítulos tanto de la *Subida* como de la *Noche oscura,* especialmente aquellos donde el Santo declara cómo los apetitos cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen al alma y cómo las aprehensiones del entendimiento y de la memoria y las aficiones de la voluntad impiden llegar a la unión con Dios. «Claro está que por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo de nombre de criatura, cuanto aquel apetito tiene más de entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios; por cuanto no pueden caber dos contrarios, según dicen los filósofos, en un sujeto...; y afición de Dios y afición de criatura son contrarios y así no caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios» (1).

Cosa por demás sabida es, cuán universal y de cuántas aplicaciones es capaz aquella teoría del Angélico sobre el modo de obrar del entendimiento y de la voluntad: *Intellectus trahit ad se objecta; voluntas fertur in rem ipsam* (2), y en virtud de la cual así como el entendimiento se perfecciona aun con el conocimiento de las cosas bajas de la tierra inferiores a él, la voluntad se inficiona y rebaja amando esas mismas cosas, cuando no las ama por Dios.

1 *Subida,* lib. I, c. 6, n. 1.

2 Pluribus in locis, v. gr. I p., q. 19, a 3 ad 6, et a. 6 ad 2; q. 82 a 3; I-II, q. 66, a. 6 ad 1; q. 86, a. 1 ad 2; II-II, q. 23, a. 6 ad 1.

De ahí aquel aforismo tan repetido de San Agustín: *si terram diligis, terra es*; *si Deum diligis, Deus es*. La razón la da el Angélico respondiendo precisamente a una pregunta de tanta importancia como ésta en la teología: *Utrum caritas sit excellentissima virtutum*; pues a primera vista la palabra del Apóstol: *Major horum est caritas,* parece opuesta a la doctrina del Filósofo y de Sto. Tomás, según los cuales: Altioris potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam; ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate. Pero Santo Tomás responde con su acostumbrada profundidad, y no niega ciertamente las premisas del argumento propuesto, pues son también principios netamente tomistas, sino que se vale de lo que enseña la filosofía respecto del modo de obrar del entendimiento y de la voluntad. Transcribamos sus propias palabras:

«Dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum (la cosa entendida) est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivae perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum; et ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est objectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus, ut habetur in libro de Causis. Quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod Philosophus in 6 Ethic. c. 7 et

12 praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos et praecipue Dei dilectio cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide» (1).

Siguiendo esa teoría de que la voluntad tiende a las cosas como son en sí y por ellas se dignifica o rebaja, escribió San Juan de la Cruz: «Es de saber que la afición y asimiento que el alma tiene a la criatura, iguala a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante; porque el amor hace semejanza entre lo que ama y lo que es amado. Que por eso dijo David hablando de los que ponían su afición en los ídolos: *Similes illis fiant qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis*. Que quiere decir: Sean semejantes a ellos los que ponen su corazón en ellos. Y así, el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura, y, en alguna manera, más bajo; porque el amor no sólo iguala, más aún sujeta al amante a lo que ama» (2).

Basten estos trazos del místico Doctor y los arriba apuntados sobre la precedencia del entendimiento, luz y guía de la voluntad, para que aparezca manifiesta a los ojos del lector imparcial la coincidencia de su pensamiento en este punto con la doctrina común y constante del Angel de las Escuelas.

1 II-II, q. 23, a. 6 ad 1.
2 *Subida*, lib. I, c. 4, n. 3.

CAPITULO XIV

LA ANALOGIA DEL SER

Entre los puntos filosóficos que la Sagrada Congregación de Estudios declaró ser capitales en la doctrina de Santo Tomás, uno de ellos, y no el menos importante, es el que se refiere al tema apuntado en el título de este capítulo. Es a la vez una de las cuestiones más transcendentales y más discutidas de la Ontología.

Dios ¿es del mismo ser que las criaturas? ¿El concepto de ser es unívoco o análogo?

Si el concepto de ser es unívoco a Dios y a las criaturas, el ser se atribuye a ambos por igual e idéntica manera, como la razón de animal al hombre y al bruto. Hay, pues, en esta cuestión un doble peligro, de no resolverse bien: el de negar a las criaturas su realidad objetiva, su ser, y el de rebajar al Criador a la categoría de un género o de una especie y confundirle con el mundo.

El Angel de las Escuelas resuelve tan categóricamente esta cuestión de capital importancia en sus consecuencias tanto filosóficas como teológicas, que sin eufemismos ni atenuación alguna asentó esta su te-

sis: *Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce* (1).

Cuando se trata de las relaciones transcendentales entre el ser de Dios y de las criaturas, queda plenamente comprobada la analogía del ser entre ambos, si supuesta la realidad objetiva tanto de las criaturas como de Dios, la razón y el nombre de *ser* no conviene de la misma manera e igualmente a los dos (univoce), ni por manera completamente diversa y sin relación alguna (aequivoce) como sería v. gr. el nombre de *león* aplicado al animal y a un signo del zodiaco. Lo cual, fácilmente se ve en nuestro caso, porque Dios es el *ser* por esencia, las criaturas son *ser* por participación. Además, toda razón unívoca, es decir, todo lo que se predica de muchos según la misma razón específica, pero numéricamente diversa, es género o especie; y el ser como tal no es género ni tiene diferencias fuera de sí o extrañas a sí que puedan contraerle para constituir con el género una especie (2).

Tampoco se puede decir que el *ser* convenga equívocamente a Dios y a las criaturas, porque, como escribe Juan Bacón, defendiendo las razones de Santo Tomás contra Escoto, la predicación equívoca impide todo proceso argumentativo y por lo tanto no se podría demostrar la existencia de Dios por las criaturas, porque no hay ninguna semejanza ni con-

1 I p., q. 13, a. 5. Cfr. I p., q. 3, a. 6 ad 1; q. 25, a. 2 ad 2; q. 29, a. 4 ad 4; q. 32, a. 1 ad 2.

2 S. Thomas, *De verit.*, q. I, a. 1. "Omne quod de pluribus univoce praedicatur vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium; de Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia. *I Contra Gent.*, c. 32.

veniencia entre las cosas que solo tienen de común el nombre, ni la una puede llevarnos al conocimiento de la otra (1). Pero las criaturas, por lo mismo que son hechuras de Dios y obras de sus manos, tienen alguna relación, semejanza o conveniencia con él, la cual no se disminuye ni desaparece por grande que sea la distancia y desproporción que los separa. Luego hay entre ellos verdadera analogía (2).

Tal es, expuesta en pocas palabras la tesis tomista, punto principal del sistema filosófico patrocinado por el Angel de las Escuelas. El mismo y no otro se halla en las Obras de San Juan de la Cruz. No descendemos a pormenores y cuestiones dificilísimas, como son las que ventilan los filósofos en esta materia tan metafísica, porque no es necesario para nuestro intento.

San Juan de la Cruz presupone ante todo desde las primeras páginas de la *Subida* la realidad objetiva de los seres creados, realidad percibida por los sentidos exteriores y objeto de las representaciones sensibles e intelectuales, y presupone también la existencia real de otro ser infinitamente superior y distinto de ellos que es el Ser por esencia, la realidad infinita, Dios, refutando indirectamente con ello, y sin pretenderlo, el panteísmo realista y el idealismo psicológico. La acción purgativa, que ha de conducir al alma por la negación y alejamiento de las realidades creadas para llegar a la unión

1 *In I Sent.*, Dist. 25, q. 1.

2 Quod nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicatur. *I Contra Gent.*, c. 32. Quod non omnino nomina dicuntur de Deo et creaturis pure aequivoce, ib. c. 33. Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis analogice dicuntur, ib. c. 34.

con la realidad increada, demuestra tanto la distancia infranqueable entre el Criador y la Criatura como la realidad extrasujetiva de ambos, y hiere, por igual y de un solo golpe, los dos errores antes mencionados. Luego la razón de *ser* en la doctrina y sentir sanjuanista conviene tanto a Dios como a las criaturas. Pero es tal la desproporción entre esas dos realidades, creada e increada, que bien podemos decir que las criaturas son como si no fueran, comparadas con el supremo Ser, *quasi non sint, sic sunt coram eo* (1). «Todas las cosas de la tierra y del cielo comparadas con Dios, nada son, como dice Jeremías por estas palabras, escribe el Santo Doctor: *Aspexi terram et ecce vacua erat et nihil, et coelos et non erat lux in eis* (2). Miré a la tierra y estaba vacía y ella era nada y a los cielos y vi que no tenían luz... De manera que todo el ser de las criaturas comparado con el infinito ser de Dios, nada es. Y por tanto, el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada, y menos que nada, porque, como habemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza y aun pone más bajo al que ama. Y por tanto, en ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios; porque lo que no es no puede convenir con lo que es. Y... toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad» (3).

Esa desproporción que lleva consigo la razón de analogía entre el ser de las criaturas y el ser del Criador la aplica repetidas veces San Juan de la

1 Isaias, XL, 17.
2 Jer., IV, 23.
3 *Subida*, lib. I, c. 4, n. 4.

Cruz para inducir al alma a no poner sus ojos, ni sus afectos en cosa alguna criada, si ha de llegar a la unión con Dios, porque ninguna criatura puede ser medio proporcionado para llegar a él.

«Es pues de saber, dice el Santo, que según regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ellos se pueda conseguir el fin que se pretende... De donde para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios, según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con él y tiene con él próxima semejanza. En lo cual hemos de advertir que entre todas las criaturas superiores y inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios, unas más, y otras menos, según su más principal o menos principal ser; de Dios a ellas ningún respeto hay, ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas, es infinita; y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza. De donde hablando David de las cosas terrenas y celestiales juntamente dice (1): «Alto es el Señor y mira las cosas bajas, y las cosas altas conoce desde lejos. Como si dijera: Siendo El alto en su ser, ve ser muy bajo el ser de las cosas de acá abajo

1 Ps. 137, 6.

comparándole con su alto ser; y las cosas altas, que son las criaturas celestiales, vélas y conócelas estar de su ser muy lejos. Luego todas las criaturas no pueden servir de proporcionado medio al entendimiento para dar en Dios» (1). Y más abajo, en el mismo capítulo, repite que «todo lo que puede entender el entendimiento, gustar la voluntad y fabricar la imaginación es muy *disimil y desproporcionado* a Dios» (2).

Como se ve por los textos antes citados, esta doctrina es fundamental en el sistema sanjuanista: relación real de las criaturas a Dios, ya que de él recibieron el ser y de él dependen como de su criador y conservador: distancia infinita entre la realidad creada y el ser por esencia. «Por lo dicho (en el capítulo 4) se puede echar, en alguna manera, de ver la distancia que hay de todo lo que las criaturas son en sí a lo que Dios es en sí, y cómo las almas, que en alguna de ellas ponen su afición, esa misma distancia tienen de Dios, pues, como habemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza. La cual distancia por echarla bien de ver San Agustín, decía, hablando con Dios en los Soliloquios: «Miserable de mí ¿cuándo podrá mi cortedad e imperfección convenir con tu rectitud? Tú verdaderamente eres bueno, y yo malo; tú piadoso, y yo impío; tú santo, yo miserable; tú justo, yo injusto; tú luz, yo ciego; tú vida, yo muerte; tú medicina, yo enfermo; tú suma verdad, yo toda vanidad» (3).

Migajas, llama con frase gráfica el Doctor más-

1 *Subida*, lib. II, c. 8, n. 2 y 3.
2 Ib., n. 5.
3 Ib., lib. I, c. 5, n. 1.

tico a las criaturas, hablando de los hombres que se apacientan de los apetitos «porque como perros, siempre andan hambreando, porque las meajas más sirven de avivar el apetito que de satisfacer la hambre». «En lo cual es de saber que todas las criaturas son meajas que cayeron de la mesa de Dios» (1).

Consecuencia de analogía del ser es la verdad expuesta por el Angel de las Escuelas, según el cual, las cosas no difieren entre sí por diferencias extrañas al ser, sino por la mayor o menor expresión del ser (2); y por eso, y es otra verdad, el ser no puede ser género, ni especie, sino que transciende todo género y especie, ni puede predicarse con la misma e idéntica razón de Dios y de las criaturas (3). Y ambas verdades las expresó hermosamente San Juan de la Cruz por las palabras arriba citadas: «Aunque es verdad que todas ellas (las criaturas superiores e inferiores) tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios, unas más, y otras menos, según su más principal o menos principal ser, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita» (4). Santo Tomás da esa razón para negar la univocación entre Dios y las criaturas: rerum, quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt» (5).

1 *Subida,* lib. I, c. 6, n. 3.

2 *De Verit.,* q. I, a. 1.

3 "Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequitur nisi secundum eundem essendi modum eamdem speciem vel formam suscipiat." *I Contra Gent.,* c. 32.

4 *Subida,* lib. II, c. 8, n. 3.

5 *I Contra Gent.,* c. 32.

«Dios, repite en otro lugar San Juan de la Cruz, es de otro ser que todas sus criaturas, en que infinitamente dista de todas ellas» (1). «Las criaturas, ahora terrenas, ahora celestiales, y todas las noticias e imágenes distintas naturales y sobrenaturales que pueden caer en las potencias del alma, por altas que sean ellas, en esta vida, ninguna comparación ni proporción tienen con el ser de Dios; por cuanto Dios no cae debajo de género, ni especie; y ellas sí, como dicen los teólogos. Y el alma en esta vida no es capaz de recibir clara y distintamente si no lo que cae debajo de género y especie» (2). Así nos enseña el Santo a juzgar del ser y alteza de Dios digna y altamente, cual conviene a su incomprensibilidad.

Cuanto más alejado y disímil de las criaturas concibamos a Dios, tanto será más perfecta la idea que nos formemos de él. «Todas ellas han de quedar perdidas de vista, y en ninguna forma de ellas ha de poner el alma los ojos, para poderlos poner en Dios por fe y esperanza perfecta» (3). Si pensamos que alguna de ella nos puede dar la representación acabada y perfecta de Dios y que le hemos llegado a comprender, estamos muy lejos de él. Nemo, decía elegantemente San León, ad cognitionem veritatis magis propinquat quam qui intelligit in rebus divinis, etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat. Nam qui se ad id quod tendit pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit» (4).

1 *Subida*, lib. III, c. 12, n. 2. 2 Ib., n. 1. 3 Ib., n. 2.
4 *Sermo 29 de Nativ. Dom.*, IX. ML. *54*, 226.

CAPITULO XV

CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS POR LAS CRIATURAS.

Incontables son los errores que la razón filosófica, divorciada de la fe, ha esparcido en el mundo acerca de la naturaleza, origen y destino del hombre, e innumerables también y de consecuencias más transcendentales los que ha diseminado en la inteligencia de las generaciones presentes respecto del conocimiento que podemos tener de Dios. A cuatro podrían reducirse esos engendros de la falsa filosofía: al Racionalismo, al Tradicionalismo, al Ontologismo y al Pragmatismo, que origina y encarna el Modernismo.

Para refutar esos errores, bastaría abrir las Obras de San Juan de la Cruz y leer cuanto escribe 1.º sobre la excelencia y necesidad de la fe (contra el Racionalismo); 2.º sobre el conocimiento de las obras de Dios y el discurso del entendimiento en la oración (contra el Tradicionalismo y el Ontologismo); y 3.º sobre la prevalencia de la parte racional sobre la afectiva y la necesidad de dirección en la obra de la santificación de las almas (contra el Pragmatismo). Pero limitemos la materia de este capítulo a lo que indica su encabezado.

Es una verdad de fe católica definida en el Con-

cilio Vaticano que la razón humana puede con sus propias luces y sin necesidad de la revelación alcanzar algún conocimiento de Dios.

Cuando en el siglo pasado los racionalistas intentaron apagar las luces de la revelación por creer que la razón del hombre bastaba para medir todo el horizonte de la verdad y de la ciencia divina y humana, y de otra parte los fideístas negaron todo poder a la razón natural, a pretexto de que la revelación iluminaba todo el campo de la verdad, la Iglesia se presentó en medio de esos dos ejércitos combatientes para dirimir la contienda; y la que había sido acusada con frecuencia de oscurantista, enemiga de las luces y del progreso, volvió por los fueros de la razón, dando también a la fe lo que por derecho le correspondía. No se ha de vaciar el ojo izquierdo, dijo a los tradicionalistas, por que el derecho esté sano; y no se ha de arrancar el derecho, dijo a los racionalistas, a pretexto de que el izquierdo esté bueno. Conservemos los dos ojos, para que con uno podamos otear el campo de la ciencia y con el otro el de la fe, y con los dos juntos podamos contemplar mejor todo el inmenso panorama que se abre ante nosotros.

Doble es el orden de conocimiento, o dos son los campos por donde puede explayarse la inteligencia humana, distintos, no sólo por su principio, sino también por su objeto: por su *principio* porque en el uno caminamos a la luz de la razón natural, y en el otro a la luz de la fe divina; por su *objeto,* porque, además de las verdades que la razón humana puede conocer por sí misma, se nos presentan para creer misterios escondidos en Dios que no podrían ser en

manera alguna conocidos, si Dios no nos los hubiese revelado (1).

Según esta enseñanza católica, cierta e infalible, Dios puede ser objeto de un doble conocimiento: natural y sobrenatural, de razón y de fe.

Prescindamos del segundo, propio de los teólogos. Y hablando del conocimiento natural quede ante todo asentado contra el Ontologismo que *Dios no puede ser objeto directo e inmediato de nuestro conocimiento natural.*

En una de las sesiones del Concilio Vaticano, los Cardenales Sforza y Joaquín Pecci (después León XIII), para que la controversia sobre el Ontologismo no se extendiese demasiado, propusieron fuera condenada tan solo aquella forma del Ontologismo que abiertamente se opone a la doctrina católica y es el fundamento y raíz de muchos errores hoy grandemente extendidos y se contiene en esta proposición: *Naturalis est homini cognitio Dei directa et immediata.*

La razón es obvia. Según arriba queda asentado, nuestros primeros conocimientos nos vienen por los sentidos: *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Las cosas percibidas por los sentidos se presentan siempre como existentes rodeadas de ciertas notas individuantes que hacen de ellas *estas* cosas, se las percibe envueltas en determinadas condiciones de

1 "Duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed etiam objeto distinctum; principio quidem, quia in altero naturali ratione; in altero, fide divina cognoscimus; objeto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt." *Conc. Vat.*, ses. III, c. 4.

lugar y tiempo, *hic et nunc*. Pero el entendimiento puede percibir esas cosas aprehendidas por los sentidos, sin que perciba las notas individuales y las condiciones de tiempo y espacio que las afectan, es decir, puede por su virtud abstractiva considerarlas separadas, *separatim ab hic et nunc*, como dice Sto. Tomás, y por lo tanto aprehender en las cosas sensibles percibidas por los sentidos lo que hay en ellas más íntimo, debajo de la corteza de los accidentes, propios del sentido.

El objeto primordial, directo, propio, connatural e inmediato del entendimiento en el estado presente de unión natural entre el alma y cuerpo, decíamos más arriba, son las *quiddítates* de las cosas materiales como hablan los escolásticos, o sea, lo que responde a la pregunta *quid est,* qué es una cosa, y que los neoescolásticos con Mercier llaman *razones íntimas* (mejor que esencia o naturaleza) para oponer este objeto a los hechos superficiales que perciben los sentidos: Cognitio sensitiva, repetimos con el Angélico, occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus, añade el mismo Santo, est *quod quid est*», es decir, lo que es la cosa (1). Siendo esto así, Dios no puede caer bajo el objeto *directo, inmediato* y *primordial* del entendimiento humano.

La doctrina tomista es una antítesis manifiesta del Ontologismo: «Simpliciter dicendum est, concluye Santo Tomás, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus» (2). El entendimiento humano recibe

1 II-II, q. 8, a. 1.
2 I p., q. 88, a. 3.

su objeto de las cosas sensibles; lo que en ellas percibe, eso es su objeto directo; pues el conocimiento mediato, indirecto, no proviene del objeto, sino de cosas distintas de él y en relación con él. Luego el conocimiento que tenemos de Dios, no tomado directamente de él, sino de las criaturas y por reflexión, no es inmediato, ni primordial, ni propio.

Y si Dios no es objeto directo del entendimiento humano ¿por qué procedimiento indirecto o mediato llegaremos a él?

Cuando se trata del conocimiento de Dios es necesario distinguir entre el conocimiento de su existencia, la cual puede ser estricta y rigurosamente demostrada, y el conocimiento de su naturaleza y atributos, de los cuales solo podemos tener una noticia imperfacta, nunca acabada y completa en esta vida, ni menos comprensiva, porque para esto sería necesario o que Dios fuera limitado o que nuestra inteligencia fuera infinita.

Si no se da efecto sin causa, ni existe nada en el mundo sin razón suficiente, conocido un efecto, es evidente que puede demostrarse la existencia de su causa; luego conocidas las criaturas, indudablemente podemos afirmar la existencia del Criador, como de la existencia de un reloj deducimos con certeza absoluta la existencia de un relojero. Todas y cada una de las cosas nos están diciendo: él nos ha hecho, ipse fecit nos, él es nuestro Hacedor.

Preguntadlas, dice hermosamente San Agustín: Interroga pulchritudinem terrae, interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatati et diffusi aeris, interroga pulchritudinem coeli, interroga ordinem siderum, interroga solem fulgure suo diem clasifican-

tem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia quae moventur in aquis, quae morantur in terris, quae volitant in aere, latentes animas, perspicua corpora, visibilia regenda, invisibiles regentes; interroga ista: respondent tibi omnia: Ecce, vide, pulchra sumus. Pulchritudo eorum confessio eorum: ista pulchra mutabilia, quis fecit, nisi incommutabilis pulcher» (1).

Tampoco es difícil probar que el entendimiento humano puede alcanzar algún conocimiento de la naturaleza y perfecciones de Dios, porque si las criaturas son efectos del Criador, y la naturaleza y perfecciones del efecto pueden revelarnos más o menos perfectamente la naturaleza y atributos de la causa, según que esta sea unívoca o análoga (2), el conocimiento de las criaturas nos pueden llevar al conocimiento de las perfecciones de su Hacedor. Por eso dijo con razón la Sabiduría: «Vanidad y no más, son ciertamente todos los hombres en quienes no se halla la ciencia de Dios; y que por los bienes visibles no llegaron a entender el Ser Supremo, ni considerando las obras, reconocieron al artífice de ellas, sino que figuraron ser el fuego, o el viento, o el aire ligero, o las costelaciones de los astros, o la gran mole de las aguas, o el sol y la luna los dioses gobernadores del mundo. Que si encantados de la belleza de tales cosas las imaginaron dioses, debieron conocer cuánto más hermoso es el dueño de ellas; pues el que crió todas estas co-

1 *Sermo* 241, c. 2. ML. *38,* 1134.

2 "Omnis effectus repraesentat aliqualiter causam suam." "Effectus dupliciter repraesentat causam, scilicet quoad esse et secundam formam." I p., q. 45, a. 7. Verdades que se fundan en aquel axioma: *Nemo dat quod non habet.*

sas es el autor de la hermosura. O si se maravillaron de la virtud e influencia de estas criaturas, entender debían por ellas que aquel que las crió las sobrepuja en poder. Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede a las claras venir en conocimiento de su Criador» (1). «Las criaturas, dice hermosamente San Juan de la Cruz, son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas». Y si las criaturas, que «son las obras menores de Dios», demuestran los atributos y perfecciones del Criador, qué serán las «mayores, en que más se mostró, y en que más él reparaba, eran las de la Encarnación del Verbo y misterios de la fe cristiana, en cuya comparación todas las demás eran hechas como de paso y con apresuramiento?» (2).

No es, por fin, menos cierto que con nuestra limitada capacidad no podemos en manera alguna comprender a Dios, ya que la verdadera comprensión de una cosa importa una ecuación exacta entre la inteligibilidad de la cosa y la inteligencia que conoce, porque solo se da comprensión, dice el Angélico, cum tantum cognoscitur quantum est cognoscibile (3), y como Dios es infinito en su ser y en cada una de sus infinitas perfecciones, no puede ser abarcado por la menguada virtualidad y eficacia de nuestra inteligencia. Además, para medir la perfección del conocimiento se atiende también, de parte del objeto, al medio; y el medio, como se ha dicho, para conocer a Dios son las criaturas; luego distando infinitamen-

1 Sap., XIII, 1-5.
2 *Cántico*, canc. 5, n. 3.
3 I p., q. 12, a. 7.

te los seres criados de la perfección infinita de Dios no nos pueden conducir al conocimiento comprensivo del mismo (1).

De lo dicho se infiere que nuestro conocimiento de Dios sólo se extenderá hasta donde puedan conducirnos las criaturas que son la escala y medio para subir a él. O como enseña el Angélico invirtiendo el orden y atendiendo al principio de causalidad: Por la razón natural sólo podemos conocer de Dios lo que le compete necesariamente como principio de todos los seres: *Hoc solum ratione naturali de Deo cognosci potest quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium* (2), porque solo esto se puede deducir lógicamente por las criaturas, en cuanto son obras de su diestra.

Por estos razonamientos se ve con toda claridad que las criaturas son el medio y la escala para llegar al conocimiento de Dios, y que naturalmente no podemos ir más allá, ni saber más que lo que ellas nos dicen. El hombre es llevado como de la mano *manuducitur,*—dice el Angélico—, al conocimiento de Dios por las cosas sensibles, y, ya lo había dicho el Apóstol: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (3). Las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas.

1 "Todo lo que de Dios en esta vida se puede conocer, dice admirablemente San Juan de la Cruz, por mucho que sea, no es conocimiento de vero, porque es conocimiento en parte y muy remoto." *Cántico,* canc. 6, n. 4.

2 I p., q. 32, a. 7.

3 *Rom.,* I, 20.

San Juan de la Cruz no despreció la razón humana, reconoce su virtualidad y su poder (1), y como filósofo, no halló otro medio para conocer a Dios con la luz natural de su razón que servirse de las criaturas como de espejo donde veía reflejadas las perfecciones del Criador. La contemplación de las bellezas creadas le reveló la hermosura del alma y la belleza incomparable de Dios. Cada una de las criaturas era para él una nota saliente del armonioso himno que la creación entera eleva constantemente a su Hacedor, huella de su poder, de su sabiduría y de su amor, argumento infalible de su existencia y pregonero de su grandeza y hermosura. Por eso acudía a ellas para obtener de sus respuestas mudas, pero elocuentes, alguna noticia de aquel soberano Señor, criador del mundo y del hombre, a quien tanto amaba su alma, porque «es de notar escribe el místico Doctor que, como dice San Agustín, la pregunta que el alma hace a las criaturas es la consideración que en ellas hace del Criador de ellas» (2), y la respuesta de las criaturas al alma «es el testimonio que dan en sí de la grandeza y excelencia de Dios al alma que por la consideración se lo pregunta» (3).

¡Oh bosques y espesuras,
Plantados por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras,

1 "La razón es la que siempre derechamente guía y encamina al alma en sus operaciones." *Subida,* lib. I, c. 8. "Tanto nos debemos aprovechar de la razón y doctrina Evangélica que aunque ahora se nos dijesen algunas cosas sobrenaturales, sólo hemos de recibir aquello que es conforme a la razón y ley evangélica." *Subida,* lib. II, c. 21.

2 *Cántico,* canc. 4, n. 1.

3 Ib., canc. 5, n. 1.

De flores esmaltado!
Decid si por vosotros ha pasado.
Mil gracias derramando,
Pasó por estos sotos con presura,
Y yéndolos mirando,
Con sola su figura
Vestidos los dejó de su hermosura (1).

Acude a las criaturas como a medio para conocer a Dios, porque sabe que, en virtud de la relación necesaria entre el efecto y la causa, donde encuentre una perfección en las criaturas allí verá al Criador de todas ellas, porque había aprendido en las aulas salmantinas que *ex quocumque effectu cognito possumus aliqualem causae cognitionem habere,* ya que el efecto, como enseña el Angélico, representa a su causa en cuanto al ser y a su forma o perfección. Y así el estudio y consideración del Santo se dirige «a los elementos que son tierra, agua, aire y fuego» y los llama *bosques,* «porque así como amenísimos bosques están poblados de espesas criaturas a los cuales llama aquí *espesuras,* por el grande número y mucha diferencia que hay de ellos en cada elemento. En la tierra innumerables variedades de animales y plantas; en el agua innumerables diferencias de peces; y en el aire mucha diversidad de aves, y el elemento del fuego que concurre con todos para la animación y conservación de ellos» y «estas diferencias y grandezas sola la mano del Amado Dios pudo hacerlas y criarlas», lo mismo que las del cielo «donde las cosas que hay en él criadas siempre están con verdura inmarcesible, que ni fenecen, ni se marchitan con

1 *Cántico,* canc. 4 y 5.

el tiempo, y en ellas, como en frescas verduras, se recrean y deleitan los justos; en la cual consideración (del cielo) también se comprende toda la diferencia de las hermosas estrellas y otros planetas celestiales» y las flores (de que está esmaltado el cielo) que son los ángeles y almas santas, con las cuales está adornado aquel lugar y hermoseado con un como gracioso y subido esmalte en un vaso de oro excelente» (1).

Y todas esas criaturas con la infinita variedad de sus perfecciones cuentan al alma, que les pregunta, las excelencias que en ellas Dios ha puesto, diciendo:

Mil gracias derramando,
Pasó por estos sotos con presura.

Es decir, creándolo y adornándolo, dejando en cada uno de los elementos el testimonio de su grandeza y hermosura. Y así en esta Canción dice el místico Doctor, lo que se contiene en sustancia, es, «que Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no solo dándoles el ser de nada, mas aún dotándolas de innumerables gracias y virtudes y hermoseándolas con el admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras y esto todo haciéndolo por la Sabiduría suya, por quien las crió, que es el Verbo, su Unigénito Hijo» (2).

El conocimiento *mediato* que tenemos de Dios no es un conocimiento propio, sino *analógico,* porque para obtenerle nos valemos de los conceptos que nos hemos formado, no por una representación di-

1 *Cántico,* canc. 4, n. 2-6.
2 *Cántico,* canc. 5, n. 1.

recta de Dios, sino de las criaturas, de su ser, de su bondad, de su sabiduría, de su grandeza, etc., aplicando a Dios esos mismos conceptos, propios, por lo tanto, de otros seres, pero aplicándolos no simple y absolutamente, cual los hemos formado al tomarlos de sus obras, sino con la diferencia que entrañan las relaciones existentes entre el Ser por esencia y el ser por participación, entre lo finito e infinito, entre Dios y sus criaturas.

Para llegar a ese conocimiento *analógico, mediato,* único que naturalmente podemos tener de Dios, emplean los filósofos un triple procedimiento, a saber: de *composición* o *síntesis,* por el cual atribuímos a Dios las perfecciones que vemos en sus obras, llamado por algunos de *causalidad,* porque se funda en el principio de este nombre y, según el cual, lo que existe en el efecto debe de alguna manera preexistir en su causa; de *negación* o *eliminación,* que remueve de Dios o despoja sus perfecciones y atributos del límite, multiplicidad, oposición e imperfecciones con que existen en las criaturas; y de *superelevación* o *transcendencia,* pues, como aun esas perfecciones despojadas del límite e imperfecciones distan infinitamente de la realidad divina, es preciso elevarlas hasta lo infinito y atribuirlas a Dios de un modo y manera *eminente* y *transcendental.*

Estos tres métodos o procedimientos son los tres caminos por donde, según Santo Tomás, la razón natural llega al conocimiento de Dios y que él llama vía *causalitatis, eminentiae et remotionis.* Nuestro conocimiento natural, dice, empieza por los sentidos y naturalmente nuestra razón no se puede extender más allá de lo que pueden representar las cosas sen-

sibles; así, no podemos ni conocer toda la virtud de Dios, ni menos ver la esencia divina. Pero como quiera que las cosas criadas son efectos dependientes de su causa, pueden servirnos de medio para conocer la existencia de Dios y todo cuanto le conviene necesariamente en cuanto es la *causa primera* de todos los seres, superior a todos ellos. Luego conocemos su relación a las criaturas, es decir, que es causa de todas ellas, y la diferencia que hay de las criaturas a él, a saber, que él no es ninguno de los seres por él criados, y que si le *negamos* los atributos y perfecciones como están en las criaturas, no es por defecto suyo, sino porque las *supera* y transciende (1). Y de esas tres vías que sigue la razón natural para conocer a Dios de *causalidad* o *afirmación*, de *eliminación* o *negación* y de *eminencia* o *superelevación* habla el Angélico en muchos lugares de sus obras (2). Y de esos tres métodos, sabiamente combinados, usa cuantas veces trata de escudriñar las perfecciones y grandezas de la divinidad; pero, no sin razón, añade en la *Suma Contra Gentiles* que la razón natural debe usar con preferencia o principalmente, *praecipue utendum*, del método de *remoción* y proceder por vía de *negación*.

«La sustancia divina, dice, transciende y sobre-

1 I p., q. 12, a. 12.

2 "In hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum *habitudinem principii* et per modum *excellentiae* et *remotionis*." I p., q. 13, a. 1. "Ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum *eminentiae* et *causalitatis* et *negationis*." I p., q. 13, a. 8 ad 2, et a. 10 ad 5. "Deum autem, ut Dionysius dicit (de Div. Nom., c. 1) cognoscimus ut *causam*, et per *excessum* et per *remotionem*." I p., q. 84, a. 7 ad 3.

puja con su inmensidad toda forma, idea o representación, que nuestro entendimiento puede formar, y así no puede aprehenderla conociendo *lo que es,* más bien llega a obtener alguna noticia de ella conociendo *lo que no es.* Y precisamente tanto más se acercará a la verdad de la realidad divina cuanto más la distanciemos y diferenciemos con nuestro entendimiento de las cosas criadas» (1). La negación deja a Dios más incomprehensible e infinito, porque nuestros conceptos se contraen y limitan por las notas diferenciales de las cosas. Y así cuando decimos que Dios no es ni la tierra que pisamos, ni el cielo que vemos, ni el aire que respiramos, ni el hombre que le conoce, ni el ángel que le adora, sabemos algo de él, pero nos queda una distancia infinita para llegar a saber lo que es. Ni el ojo vió, ni el oído oyó ni en el entendimiento del hombre pudo caber lo que Dios es.

Pero no debemos contentarnos con negaciones, sino que debemos proceder del conocimiento de las perfecciones creadas a afirmarlas de Dios, excluyendo sin embargo de ellas todo límite e imperfección.

Y no es nuevo este procedimiento de conocer a Dios por negaciones, ni exclusivo de los místicos, ni fué el primero en proponerlo y seguirle el Pseudo Areopagita; fué común en los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. Oigamos por ejemplo a San Agus-

1 "Divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit sua immensitate excedit et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere." I *Contra Gent.,* c. 14.

tín: «Dios es inefable. Más fácilmente decimos lo que no es, que lo que es. Terram cogitas, non est hoc Deus; mare cogitas, non est hoc Deus... Et quid est? hoc solum potui dicere, quid non sit. Quaeris quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit; quid quaeris ut ascendat in linguam quod in cor non ascendit?» (1).

De los filósofos y de los teólogos tomó también San Juan de la Cruz esa su doctrina relativa al modo de conocer a Dios por la lumbre de la razón mediante el conocimiento, ya afirmativo, ya negativo, de las criaturas. De Dios tiene cada una de las criaturas, así terrestres como celestes, dice el Santo, no sólo la gracia y sabiduría y la belleza, sino también lo que hacen entre sí en la correspondencia sabia ordenada, graciosa y amigable de unas con otras, así de las inferiores entre sí como de las superiores también entre sí y entre las superiores y las inferiores (2); y cada una de ellas en su manera da su voz de lo que en ella es Dios (3). Son, pues las criaturas rastros, huellas y «mensajeros» como los llama San Juan de la Cruz, que muestra a la razón humana las perfecciones de Dios y le sirven de medio para conocerle, como por los efectos conocemos la causa. Pero, como ninguna cosa de la tierra ni del cielo pueden dar al alma noticia perfecta de Dios, por eso ansía verle cara a cara y pide que se muestre cual es y espera verle en el cielo.

1 "Deus ineffabilis est. Facilius dicimus quid non sit, quam quid sit." *Enarratio in Psalm.* ML. *37,* 1090.

2 *Cántico,* canc. 39, n. 11.

3 Ib., canc. 14 y 15, n. 25.

No quieras enviarme
De hoy más ya mensajero,
Que no saben decirme lo que quiero (1).

Con lo cual da también a entender el Santo que aun las perfecciones más nobles de las criaturas no pueden darnos idea exacta de la perfección de Dios y por lo tanto han de atribuírsele de una manera eminente. «La sabiduría de Dios en la armonía de las criaturas y hechos de Dios reluce» (2) y todas las bondades y perfecciones de las cosas están en Dios «eminentemente en infinita manera, o, por mejor decir, cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios» (3).

Del conocimiento negativo no hay que hablar, porque a San Juan de la Cruz le sirve como de base para levantar todo su sistema místico. Bastará citar algunos pasajes: «El que se ha de venir a juntar en una unión con Dios, no ha de ir entendiendo, ni arrimándose al gusto, sentido o imaginación, sino creyendo su ser, que no cae en entendimiento, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber; antes en ella en lo más alto que se puede sentir y gustar de Dios, dista en infinita manera de Dios y de poseerle puramente» (4). Más aún dice el Santo: «Si el alma estriba en algún saber suyo, gustar o sentir de Dios, comoquiera que ello, aunque más sea, sea muy poco y disímil de lo que es Dios, para ir por este camino, fácilmente yerra o se detiene, por no querer quedarse bien

1 *Cántico*, canc. 6.
2 Ib., canc. 14 y 15, n. 4.
3 Ib., canc. 14 y 15, n. 5.
4 *Subida*, lib. II, a. 4, n. 4.

ciega en fe que es su verdadera guía» (1). Y porque «Dios es incomprehensible y excede al entendimiento», «a Dios más se llega no entendiendo que entendiendo» (2).

Y más fundamentalmente enseña lo mismo en otro lugar ya arriba citado: «Antes que tratemos, dice, del propio y acomodado medio para la unión de Dios, que es la fe, conviene que probemos cómo ninguna cosa criada, ni pensada, puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios; y cómo todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiese asir...»

«Si hablamos naturalmente,—escribe el Santo—, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa, sino es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben, las cuales cosas habemos dicho no pueden servir de medio, no se pueden aprovechar de la inteligencia natural... Todo lo que puede entender el entendimiento, gustar la voluntad y fabricar la imaginación es muy disímil y desproporcionado como habemos dicho a Dios... Luego, claro está que, al entendimiento ninguna de estas noticias le pueden inmediatamente encaminar a Dios; y que para llegar a él antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender» (3).

Bastan los textos citados para dejar demostrado que el Doctor místico no se ha apartado del Angel de las Escuelas en cuestión tan importante como la

1 *Subida*, lib. II, c. 4, n. 3.
2 *Llama*, canc. III, §. 9.
3 *Subida*, lib. II, c. 8, n. 1-6.

del conocimiento natural de Dios por las criaturas. Quédese para los teólogos hablar del conocimiento sobrenatural; nosotros llevamos las aguas por otro cauce para probar que el Doctor extático es en filosofía un verdadero tomista.

CAPITULO XVI

EL TOMISMO EN LA REFORMA

Extensos volúmenes de apretada letra no bastarían a recoger los incontables testimonios con que teólogos ilustres e historiadores imparciales han demostrado plenamente haber sido tradicional en la Descalcez su adhesión consciente y voluntaria a las enseñanzas del Angel de las Escuelas. A la luz que arrojan esos documentos tanto históricos como legales por ellos recogidos (1) y como resumen de los estudios comparativos sobre la labor realizada por las Ordenes religiosas que se propusieron seguir a Santo Tomás de Aquino, bien pudo decir el insigne polígrafo español Menéndez y Pelayo, que una de las tres Ordenes que mejor interpretaron las enseñanzas del Angélico fué la Reforma teresiana, dejando caer de su pluma esta frase lacónica y altamente laudatoria para los Descalzos: los Carmelitas son *tan tomistas de profesión como los Dominicos* (2).

Esta profesión tomista arranca entre nosotros de nuestros mismos Santos Fundadores. Santa Teresa no

1 Véase la Monografía del R. P. Ramón de María, C. D., *El tomismo Carmelitano Descalzo*, III, IV y V. (Valencia, 1930).

2 *Historia de las ideas estéticas*, c. 8, t. 2, pág. 186 (Madrid 1884).

estudió en las Academias de Alcalá, ni de Salamanca, pero tuvo por directores de su vida interior a Dominicos tan célebres como Vicente Barrón, Pedro Ibáñez, Domingo Báñez, García de Toledo y Bartolomé de Medina. No es, pues, de admirar que la insigne Reformadora y excelsa castellana, mujer de visión clarísima y privilegiado ingenio, se asimilara las enseñanzas tomistas de tan preclaros maestros y resultara su doctrina en todo conforme a los principios del Doctor Angélico. «Haec ergo Magistra ab Angelici Praeceptoris doctrina nec transversum unguem discedit», escriben los Salmanticenses en su tratado de Angelis (1).

Léase la hermosa Dedicatoria que el R. P. Bautista Gonet escribió al principio de su famosa obra *Clypeus Theologiae Thomisticae,* consagrada a Santa Teresa para corresponder a la delicadeza de los Complutenses y Salmanticenses que dedicaron sus respectivos Cursos de Filosofía y de Teología Dogmática al Angel de las Escuelas, y se verá a la Santa avilesa iluminada por los destellos del Sol de Aquino y hermanadas la ciencia de la mística Doctora con la ciencia del Príncipe de los teólogos, como hermanadas y de común acuerdo y dándose la mano han marchado siempre en todas las cuestiones científicas la Orden del Carmen y la Orden de la verdad, pues en la historia de ambas familias religiosas se destaca, como dice Gonet, «Ord. Carmelit. Discalceatorum ab incunabilis cum Ordine D. Dominici initum servatumque foedus» (2).

1 Tract. VII, Disput. XV, Dub. 2.
2 loc. cit.

De los nuestros bastará citar al P. Baltasar de Santa Catalina de Sena, docto profesor del Colegio Carmelitano de Bolonia, el cual escribió un grueso volumen para probar la conformidad de la doctrina de las *Moradas* con la del Angel de las Escuelas, y parafraseando, en la Dedicatoria a los dos gloriosos Santos, unas palabras de San Gregorio sobre la identidad de la doctrina de los cuatro Evangelistas acerca de la Encarnación del Verbo (1), introduce a los insignes Doctores de la Escuela tomista admirándose de la conformidad entre las enseñanzas de ambos Santos y sacando esta conclusión que viene a ser la de toda la obra del ilustre carmelita italiano del siglo XVII: *Si quaeras quid sentiat Theresia? Hoc nimirum quod Thomas. Si quaeras quid sentiat Thomas? Hoc proculdubio quod Theresia* (2). En todas las páginas de esa obra se ve a primera vista cómo los resplandores de la *Suma* reflejan en el libro de las *Moradas* y hubiera podido su autor, profundo conocedor del tomismo y de la doctrina teresiana, para mejor demostrar el paralelismo entre ambos, escribri a dos columnas copiando en una las sentencias de la Doctora mística y su confirmación en otra con palabras del Aquinatense.

Esa dirección tomista siguieron todos los escritores hijos de la Santa desde la fundación de los primeros Colegios de la Reforma. Santo Tomás fué

1 Si requiras quid Matheus de Incarnatione Domini sentiat? Hoc nimirum quod Lucas, Marcus et Joannes: Si quaeras quid Joannes sentiat? Hoc procul dubio Marcus, Mattheus et Lucas, etc. *Homil. III in Ezech.*

2 *Splendori rifflessi di sapienza celeste vibrati da gloriosi Gerarchi Tomaso d' Aquino et Teresa di Giesu sopra Il Castello interiore e Mistico Giardino, metafore della Santa.* Bolonia 1671.

su *Preceptor*, como se le llama en la Descalcez. La prueba más fácil e irrecusable de la profesión tomista que han hecho los Carmelitas Descalzos a partir de la fundación de sus Colegios, es decir, viviendo aún los Santos Reformadores, se encuentra en las obras de filosofía y teología que aparecieron sucesivamente en la Reforma, tanto dentro como fuera de España, las cuales contienen la doctrina y tendencia tradicional, de la Orden. En esas obras extensas y profundas, aunque no llevasen en su primera página el marchamo tomista, *ad mentem S. Thomae*, sus autores se declaran paladinamente discípulos voluntarios pero entusiastas del Angel de las Escuelas.

El *Artium Cursus* de los Complutenses, calificado por uno de los historiadores más competentes de la filosofía medioeval, M. Wulf, de «un commentaire encyclopedique du Thomisme» (1), está escrito, según dicen sus autores, «juxta miram Angelici Doctoris D. Thomae et Scholae ejus doctrinam» y confiesan ser necesario que las enseñanzas del Angélico vayan siempre por delante: oportet ut Philosophiam nostram doctrina D. Thomae semper praeeat»... Absit ergo, añaden, ut doctrinam aliam praeter eam, quam a D. Thoma accepimus, doceamus. Absit ut ex alio, quam ex hoc limpidissimo veritatis seu Aquinatis fonte, bibamus; non enim alio hae nostrae disputationes tendunt, nisi ut miram et angelicam Angelici hujus Praeceptoris doctrinam pro viribus, ipso Doctore duce, expendamus...» (2).

1 *Histoire de la Philos. médiévale*, n. 459.

2 *Collegii Complutensis Discalceatorum Fratrum B. M. V. de Monte Carmeli. Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis.* Prooemium (Compluti 1625).

El P. Juan de la Anunciación en su *Collegii Complutensis Fr. Discalceatorem B. M. de Monte Carmeli Artium Cursus, ad breviorem formam collectus et novo ordine atque faciliori stylo dispositus,* manifiesta su adhesión inquebrantable y la de toda la Orden a las enseñanzas del Angélico y en su Dedicatoria al Santo Doctor aduce el siguiente testimonio de un escritor dominicano: Piisima Carmelitarum Excalceatorum Religio ardentius thomistica quam ipsi Thomistae... Quid interrogas de Theresiana et Seraphica Excalceatorum, doctissima familia tota Thomistica, nec in hoc zelo ipsis Dominicanis cessura?». Y dando en el Prefacio razón de su obra, dice que «congruum sibi (Religioni nostrae) visum fuit unum integrum Philosophiae Cursum concinnare, legitimum D. Thomae doctrinam continentem, quem omnes Lectores ubique legerent, omnes Scholastici addiscerent atque illius principiis instructi pari gressu ad studia sacra theologiae se conferrent».

El Curso Salmanticense de Teología Dogmática, obra inmensa trabajada por cinco religiosos, contiene también la doctrina común de la Orden, porque antes de concederse el *Imprimatur* y darse a la estampa se sometía al examen de todo el Colegio y si había disentimiento en algún punto, la cuestión se decidía por votos. Scheeben ha dicho de ese Curso monumental que es la «obra más grandiosa y más completa de la escuela tomista» (1).

Nada hay en los Salmanticenses más sagrado que su adhesión al sentir del Angélico, siguiendo la tradición de la Orden. «In id jam olim religio et grati-

1 *Dogmatique,* pag. 107.

tudo induxerant, Doctor Angelice, ut labores nostri, qui tuis semper militarunt militabuntque impendiis, tuis etiam appenderentur aris, dicarentur obsequiis; neque alterius licet domestici Mecoenatis ambisent favorem; prout hactenus transmissa a nobis posteritati volumina ipso in fronte testantur» (1). Y en su amor ardentísimo al Santo Doctor y a sus doctrinas entusiasmados exclaman en la Dedicatoria del tomo X: «Invaluit adeo haec erga te affectio (Angelice Doctor) ut non censeatur inter nos Eliae filius qui in Thomam optime animatus non sit. Thomam imbibimus, Thomam scribimus, Thomam eructamus. In mysticis, in moralibus, in scholasticis non probamus securum, cui D. Thomas probatur adversus. Quidquid vivit in hoc Carmeli corpore, hoc totum spiritus veritatis Thomisticae animat».

Y no sólo lo juzgaron ellos así, sino que el mismo juicio mereció al eminente crítico Menéndez y Pelayo cuando escribió: «Si hay algún libro tomista de pies a cabeza, sin mezcla ni ingerencia de elemento extraño, es sin duda el famoso «Curso Teológico Salmanticense» que compusieron varios Padres Carmelitas Descalzos (Orden que tenía desde los tiempos de Santa Teresa fraternales relaciones con los Dominicos) y principalmente el leonés Fr. Antonio de la Madre de Dios. Los Salmanticenses declaran que su Curso está sacado de las entrañas mismas de Santo Tomás (ex visceribus Divi Thomae haustus) y que allí no sonará otra voz que la suya; y bien se ve en la dureza e intransigencia con que fustigan a cada paso el sistema *de la ciencia media* o *condicio-*

1 En la dedicatoria del t. 4.

nada. Puede decirse que en la defensa del tomismo rígido ponían los Carmelitas un ardor de neófitos y de *agregados*, superior al de los mismos frailes Predicadores» (1).

Hemos citado tan solo los dos Cursos, Complutense y Salmanticense, porque son la interpretación más auténtica del pensamiento filosófico y teológico de la Descalcez. Pero si se abrieran las obras filosóficas de Diego de Jesús, de Lorenzo del Santísimo Sacramento, de Felipe de la Stma. Trinidad, de Gabriel de San Vicente, de José Gabino de la Purificación, etc., etc., y las teológicas de Andrés de la Cruz, Pablo de la Concepción, Domingo de la Santísima Trinidad, Liberio de Jesús y de otros cien, en todos veríamos el mismo amor y la misma devoción al Angel de las Escuelas y a sus verísimas enseñanzas.

Apenas había bajado al sepulcro San Juan de la Cruz, y sucesivamente en los siglos XVII y XVIII, contó la Reforma con muchos grandes teólogos y escritores místicos que se aprovecharon de las enseñanzas del Santo Padre. Pudiéramos citar las obras de Juan de Jesús María, Tomás de Jesús, Diego de Jesús, José de Jesús María, Nicolás de Jesús María, Felipe de la Santísima Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, Antonio de la Anunciación, los dos José del Espíritu Santo, el portugués y el andaluz, Juan de la Anunciación, Francisco de Santo Tomás y otros mil. La mayor parte de estos célebres teólogos y filósofos de la Reforma pudieran muy bien llamarse comentadores de San Juan de la Cruz, y to-

1 *Historia de las ideas estéticas en España*, c. 8, t. 2, páginas 202-204.

dos ellos fueron verdaderos y perfectos tomistas, como lo demuestran sus obras de filosofía, de teología escolástica y de teología mística. ¿Cómo se comprende que no lo fuera San Juan de la Cruz? O que ellos fueran tomistas no siéndolo el Doctor a quien comentaban y seguían?

Fiel expresión del sentir tomista de la Orden es la legislación, que en este punto es la historia de la vida vivida en los Colegios desde el principio de la Reforma hasta nosotros.

Se ha dicho que «en 1658 pasó a ser ley (seguir a Sto. Tomás) lo que hasta entonces, por espacio de cien años sólo había sido tácito consentimiento de todos» (1).

Esto es sencillamente un error histórico, debido sin duda a que el autor de esas líneas no ha tenido a mano o no ha podido disponer de documentos más antiguos. En las Constituciones hechas en Pastrana, año de 1604, se dice textualmente: «En los Colegios de Teología haya dos Lectores (aunque en aquellos en que los religiosos van a escuelas bastará uno) los cuales elija el Provincial. Y en todo caso se pongan en este oficio personas idoneas de virtud y letras y que pongan gran cuidado en enseñar la doctrina de los Santos Padres y principalmente la de Santo Tomás. Y lo mismo guarden los Lectores de Artes, y no lo haciendo los priven del oficio de Lectores» (2).

1 *El tomismo Carmelitano Descalzo*, pág. 50.

2 Regla / Primitiva y / Constituciones de / los Religiosos Descal / ços de la Orden de N. Señora del Monte / Carmelo de la Congregación / de España. / Hecha por la autoridad / Apostolica de nuestro Santissimo Padre / Clemente Papa VIII / En el Capitulo General / que se celebró

En el Prólogo se dice que en el Capítulo General de 1622, donde se mandó que estas Constituciones «que nuestros mayores hicieron en latín», «se pusiesen en lengua vulgar castellana», se hallaron «los más que han gobernado la Religión después que se hicieron estas leyes y entre ellos uno que de estos diez y ocho años (que se comenzaron a practicar estas Constituciones) ha sido general más de los diez». Eran hombres por lo tanto que convivieron con el Santo Padre y conocieron el sentir primitivo de la Reforma en cuanto se refiere a los estudios y costumbres santas.

En las Constituciones anteriores a 1614 se ordenaba se estudiase la misma Suma Teológica, según se desprende de las Instrucciones de los Colegios, editadas en 1617, c. XI, n. 1.

El P. Anastasio de San Pablo (Analecta, vol. V, pág. 63) certifica que en el Archivo de nuestra Casa Generalicia hay un ejemplar impreso de nuestras Constituciones aprobadas el 19 de Febrero de 1592 por el Papa Clemente VIII y por lo tanto anterior a la división de la Orden en dos Congregaciones, española e italiana, en las cuales se dice: «Studeant autem omnes in primis Doctorum nostri Ordinis determinationes sustentare, sequanturque doctrinam sancti Thomae in omnibus, tam philosophicis, quam theologicis, quorumcumque contrariam doctrinam, vel communiter non receptam dimittentes» (p. I, c. 9, n. 9). ¿Se quiere fecha más próxima al Santo Padre? Muere el 91 y se aprueban dichas Constituciones el 92. Luego el pensamien-

en el Convento de S. Pe/dro de Pastrana. Año de / MDCIIII / Año (Escudo de la Orden) 1623 / en Veles / Por Domingo de la Iglesia. / p. II, c, 4, n, 6.

to de la Reforma desde su nacimiento es bien conocido en orden a la doctrina tomista que se había de enseñar en sus escuelas.

El mismo Analista de la Orden nos dice (loc. cit.) que en nuestro Archivo General se guarda un Manuscrito de las Constituciones de la Congregación de Italia an. 1605, en cuya p. II, c. 16, n. 3, se lee: «Prelectores, caeterique fratres universi opiniones male fundatas et novitatem praeseferentes deponant et S. Thomae doctrinam tam in philosophicis quam in theologicis omnibus sequantur, excepta opinione de sanctificatione Virginis, et quae in Summa docuit praeferant iis quae alibi tradidit».

Esa admiración por el Santo Doctor y la obligación de seguir sus enseñanzas fué acentuándose de día en día en la Reforma Teresiana.

«En los Colegios de Teología habrá dos Lectores de Teología, los cuales enseñarán la doctrina de los Santos Padres en la forma y método que la expone Santo Tomás. Lo mismo observarán los Lectores de Artes bajo pena de ser privados del oficio», decían las Constituciones de 1658. «Procuren los Lectores de Filosofía no perder el tiempo en cuestiones inútiles, antes bien, prefieran las sentencias más útiles a la Sagrada Teología, y para conseguirlo mejor sigan con toda fidelidad la doctrina de Santo Tomás, así en Lógica como en Física y Metafísica, y nada afirmen y enseñen a sus discípulos contra la opinión del Santo Doctor». Tan concisa y marcadamente imponían las Constituciones de 1786 la obligación de seguir a Santo Tomás.

Y en las que después de la unión de las dos Congregaciones, Española e Italiana, hemos observa-

do todos se mandaba que no sólo los Lectores de Teología sino también todos los demás religiosos, dejando a un lado las opiniones mal fundadas o modernistas, *novitatem praeseferentes*, sigan la doctrina de Santo Tomás tanto en las materias filosóficas como teológicas y prefieran lo que él enseña a la opinión de otros autores. Los Lectores de Filosofía tanto en la Lógica como en la Física y Metafísica seguirán la doctrina de Sto. Tomás y nada que no esté conforme con él afirmarán o negarán».

En fin, como síntesis de cuanto se ha legislado hasta el presente y acomodándose al Código de Derecho Canónico dicen las nuevas Constituciones en su núm. 296: «Praelectores nostri ceterique Fratres universi opiniones male fundatas et novitatem praeseferentes deponant et S. Thomam sequantur; ita ut Philosophiae rationalis ac Theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem Praelectores nostri omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia eaque sancte teneant. Quae autem in Summa docuit praeferant iis quae alibi tradidit».

Esta es la tradición de la Orden consignada en nuestra legislación y en los filósofos y teólogos de las tres pasadas centurias. Y una de dos: o la Orden ha degenerado, desviándose del sentir del Santo Padre y de la orientación que él siguió en la exposición de sus obras, o el Santo es perfecto tomista y no ecléctico. Porque la Orden aparece siempre ligada a la Escuela Dominicana y siguiendo en todo a Santo Tomás. Luego o él no es ecléctico, o la Reforma no siguió en este punto las huellas de su santo Fundador. Lo último sería un borrón ignominioso

para la Orden, que no estamos dispuestos a admitirlo. Quede, pues, asentado y fuera de duda que San Juan de la Cruz fué un verdadero y perfecto tomista. Tomista se le llama y por tomista se le tiene en documentos recientes tan graves como en las letras postulatorias del Doctorado del Instituto Parisiense, del Colegio Internacional de San Alberto de los Padres Calzados de Roma, en los votos del postulador de oficio, etc., etc. «Sus escritos fueron tenaz y fielmente deducidos de la doctrina evangélica, de la teología mística de los Santos Padres y admirablemente conformes con cuanto escribió el Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino» (1). «De entre los Escolásticos tiene por guía a Santo Tomás, cuyos lugares expone maravillosamente y cuyos principios trata de aplicar con gran exactitud a la teología mística» (2). «Es manifiesto que cuando en sus escritos ha tenido que tocar como de paso cuestiones escolástico-dogmáticas las ha resuelto sólidamente, con profundidad y claridad, adhiriéndose fielmente a la doctrina del Doctor Angélico» (3).

No podemos comprender que nosotros seamos tomistas y no eclécticos y se afirme del Padre de la Reforma lo contrario, es decir, que no es tomista y sí ecléctico. ¿De dónde recibió la Orden su amor al Angélico Preceptor y el entusiasmo por defender sus doctrinas? ¿De dónde arranca la tradición veneranda de la Reforma sino del mismo Santo Padre, primer Rector de los Colegios de Alcalá y de Baeza? Murió el Santo en 1591; y ya en 1606 tenemos consig-

1 Positio *An titulus Doctoris Ecclesiae Universalis S. Joanni a Cruce conferendus.* (Romae 1926), pag. 87.

2 Ib., pag. 98.

3 Ib., pag. 19.

nado en las Instrucciones de los Colegios lo mismo que hoy leemos en nuestras Constituciones y observan alumnos y profesores, a saber, veneración suma y preferencia por las enseñanzas del Angélico. Aquellos venerables Padres que convivieron con él ¿no conocerían su orientación científica? si le creyeran baconiano o ecléctico y no tomista ¿habían de haberse apartado tan pronto de él, de lo que en él vieron y él enseñó e implantó en los estudios de la Reforma?

A nuestras manos ha llegado y se conserva en nuestro Archivo de la Provincia Burgense, para quien desee consultarle, un librito impreso en Roma (1617) con la aprobación y carta dirigida a todos los Carmelitas de la Congregación de San Elías por el Ven. P. Fernando de Santa María, Prepósito General (1), librito que contiene las Instrucciones editadas en 1606 y revisadas por mandato del Capítulo General de 1614.

En varios de sus capítulos, fuente de donde se tomaron sin duda los puntos capitales de las subsiguientes Instrucciones, se habla de la profesión de tomismo conocida en toda la Orden, y, como de fecha tan próxima a San Juan de la Cruz, une la tradición tomista de la misma con el Santo Reformador y viene a ser uno de los documentos más antiguos que poseemos en la Descalcez para probar lo que intentamos en este opúsculo (2).

1 Instructiones / Conventuum / Studiorum / Fratrum Discalceatorum / Congregationis S. Eliae / Ordinis B. Virginis Mariae / de Monte Carmelo. / Romae. Apud Jacobum Mascardum 1617. / Superiorum permissu.

2 Poseemos también un ejemplar de las Instrucciones emanadas por orden del Capítulo General del año 1632, que copian en parte las precedentes y se editaron en Roma, año de 1635.

Copiemos algunas palabras. Hablando de las reglas comunes para todos los Lectores, dice: «Habeat (Lector) hunc sibi propositum ad imitandum Doctorem, cui erit toto animo addictus ita ut ubicumque ipsius mentem tenebit, curet autem tenere semper, adhaereat ejus sententiae et ab ea nunquam recedat, ponatque in eo omnem operam ut erga eumdem Doctorem Angelicum auditores cuncti quam optime fieri possit afficiantur» (1).

Del profesor de Filosofía dice: «Universam Philosophiam triennio perleget per authorem thomistam, a Praeposito vel Provinciali designandum, quem, si quae contra D. Thomae doctrinam docuerit, refutabit et in voce D. Thomae doctrinam solidabit, textum vero Aristotelis poterit breviter subnotare ita ut una lectione caput quodlibet etiam longissimum absolvatur» (2).

En cuanto a las reglas que debe observar el Lector de Teología Escolástica manda en primer lugar que «quod circa D. Thomae doctrinam cunctis Praelectoribus injunctum est, ipse multo ceteris accuratius observet, habeatque eum ut Doctorem proprium ejusque Summam interpretetur juxta ordinem in Constitutionibus praefixum» (3). Fíjese el curioso lector que en estas Instrucciones de 1606 revisadas en 1614 e impresas en 1917 se hace una llamada al tomismo consignado en las Constituciones.

Finalmente encargan dichas Instrucciones al reverendo P. Provincial que «nullo modo ad id munus (Praelectoris) provehat nisi quos erga D. Thomae doctrinam noverit bene affectos; qui vero ab ea sunt

1 *Instructiones Studiorum*, c. IX, n. 3.
2 Ib., c. X, n. 4.
3 Ib., c. XI, n. 1.

alieni, vel etiam ejus parum studiosi, a docendi munere omnino repellantur» (1). Y antes había dicho: «Curabit quod attinet ad Lectorum electionem ne parum idoneos, aut pios, aut doctrinae Angelici Doctoris minus addictos ad id munus eligat» (2).

A la vista de tan preciosos documentos y de cuanto llevamos dicho en este capítulo, no es difícil formular este sencillo e irrebatible argumento:

La tradición constante de la Reforma Teresiana, consignada en su legislación y en los escritos de sus teólogos y filósofos, nos enseña que fué siempre y sigue siendo tomista y en manera alguna baconiana, bolonista, o ecléctica; luego, de no haber abandonado la Reforma las huellas de su primer Reformador y Padre, éste no fué platónico, ni baconiano, ni bolonista, ni ecléctico, sino tomista como toda la Descalcez (3).

1 Ib., c. XIV, n. 8.

2 Ib., n. 2.

3 El crítico que hace en *Analecta* de los Carmelitas Calzados de Roma la reseña de la obra del P. Crisógono de J. Sacramentado *(San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria),* al hablar de la doble propensión tomista y baconiana, que éste atribuye a S. Juan de la Cruz, dice: "nescio tamen utrum haec ultima propensio (baconiana) sit semper manifesta. Speciminis instar exemplum afferam memoriae quae realiter distincta ab intellectu asseritur in J. Baconthorp et Sancto Johanne (p. 82), tametsi paulo ante (p. 79), Sto. Johanni exclusive tribuitur. Porro quidquid sit de hoc lapsu memoriae, argumenta allata rem nullatenus evincunt, imo ostendunt S. Johannem ab hac quaestione mere philosophica praescindere, quia si memoria fit subjectum spei, hoc sensu tantum lato dici potest, cum sperare pertineat evidenter ad voluntatem. Idem dic de processu cognitionis (p. 83) et de cognitione Dei (p. 429), ubi immerito nota ontologismi inuritur doctrinae Baconthorp." *Analecta Ordinis Carmelitarum,* vol VII, pag. 116. Como se ve, tampoco para los Carmelitas Calzados aparece clara la influencia baconiana en San Juan de la Cruz.

CONCLUSION

De todo lo dicho se infiere que, sin negar la existencia, siempre discutible, de alguna ligera influencia baconiana o bolonista, que San Juan de la Cruz *pudo* recibir, antes de comenzar la Reforma, al oir citar o quizás leer en San Andrés de Salamanca las Obras de Juan Bacon o Miguel de Bolonia, nos parece cierta e incontrovertible nuestra tesis, y esperamos confiadamente que en adelante jamás se pondrá en tela de juicio el tomismo del místico Doctor y primer Padre de la Descalcez Carmelitana.

ÍNDICE

	Págs.
Al lector	7
Introducción	11
Capítulo I.—Las obras de San Juan de la Cruz son teológicas	23
Capítulo II.—Labor teológica de San Juan de la Cruz	30
Capítulo III.—La filosofía en la mística	40
Capítulo IV.—Formación científica de San Juan de la Cruz antes de comenzar la Reforma	52
Capítulo V.—Los maestros del Santo	63
Capítulo VI.—Influencia baconiana en San Juan de la Cruz	72
Capítulo VII.—¿Fué ecléctico San Juan de la Cruz?	81
Capítulo VIII.—Hylemorfismo	89
Capítulo IX.—Influencia mútua del alma y del cuerpo	99
Capítulo X.—Las potencias del alma en la doctrina de San Juan de la Cruz	112
Capítulo XI.—¿Puede ser la memoria sujeto propio de la esperanza teologal?	125
Capítulo XII.—El problema del conocimiento humano	134
Capítulo XIII.—Modo natural de obrar las potencias del alma	155
Capítulo XIV.—La analogía del ser	164
Capítulo XV.—Conocimiento natural de Dios por las criaturas	172
Capítulo XVI.—El tomismo en la Reforma	190
Conclusión	205